

كتاب الأمة

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية - قطر

العدد: ١٣٨ رجب ١٤٣١ هـ السنة الثلاثون

الحرية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي



د. محمد محمود الجمال

محمد محمود محمد الجمال

* من مواليد جمهورية مصر العربية.
* أستاذ مساعد في كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر (القاهرة).
* أستاذ مساعد (زائر) بكلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع (الدوحة).



كتاب الأمة

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية- قطر

ص.ب: ٨٩٣ الدوحة - قطر

من شروط النشر في السلسلة

- أن يهتم البحث بمعالجة قضايا الحياة المعاصرة، ومشكلاتها، ويسهم بالتحصين الثقافي، وتحقيق الشهود الحضاري، وترشيد الأمة، في ضوء القيم الإسلامية.
- أن يتسم بالأصالة، والإحاطة، والموضوعية، والمنهجية.
- أن يشكل إضافة جديدة، وألا يكون سبق نشره.
- أن يُوثق علميًا، بذكر المصادر، والمراجع، التي اعتمدها الباحث مع ذكر رقم الآيات القرآنية، وأسماء السور، وتخريج الأحاديث.
- أن يبتعد عن إثارة مواطن الخلاف المذهبي، والسياسي، ويؤكد على عوامل الوحدة والاتفاق.
- يفضل إرسال صورة عن البحث، لأن المشروعات التي ترسل لا تعاد، ولا تسترد، سواء اعتمدت أم لم تعتمد.
- ترسل السيرة الذاتية لصاحب البحث.
- تقدم مكافأة مالية مناسبة.

هذا الكتاب.. يشكل جهداً مقدوراً في بيان مناخ الحرية ومحاضنها، الذي أنتج هذه الدينامية الفكرية والحركة الاجتهادية والثروة الفقهية، التي تدلل على مرونة القيم الإسلامية في الكتاب والسنة وفضاءاتها الواسعة، وقدرتها على الاستجابة للمستجدات والوقائع، في كل زمان ومكان، وتحقيقها لخلود الإسلام وامتداده وقدرته على الإنتاج في كل آن، ورعايتها لحرية التفكير، وإطلاقها لقدرات العقل، واستيعابها لكل الحالات، وسَعتها لكل الاحتمالات، الأمر الذي يشكّل رحابة للمكلّف، ورحمة به، وارتقاء بمداركه، ويفكك أسوار التقليد، عدو الحرية، ويحمي نسيج المجتمع من التمزق، ويحول دون التوهم بامتلاك الحقيقة أو احتكارها، ويحول دون ممارسات التكفير والتأثيم والإرعاب الفكري.

إن جهد المؤلف وعطاءه كان مضاعفاً، فهو من جانب يؤسس ويؤصل لمناخ الحرية وتجلياته في إطار الفقه المقارن، الذي لولاه لما كانت هذه الثروة الفقهية والفكرية والاجتهادية العظيمة، ومن الجانب الآخر يقدم نماذج من الفقه المقارن، الذي يوسع المدارك ويمرّن التفكير ويُشعر بالسعة؛ فهو كتاب في الفقه المقارن إضافة إلى تأصيل وتأسيس مناخ الحرية.

الحديث عن الحرية وتطبيقاتها في الفقه يمنح المسلم جرعة كبيرة من الاعتزاز والصمود في وجه كثير من التحديات والممارسات السياسية والفكرية اليوم، التي تنتقص من حريته وتحول دون الإفادة من التاريخ الثقافي والسياسي والفقهي في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، لكن الأمر الأهم هو: كيف تمتد بذلك في حاضرنا ومستقبلنا؟ وما هي الوسائل والآليات التي تمكننا من صناعة الحرية وفتح النوافذ في الجدران المسدودة، حتى نكون في مستوى إسلامنا وعصرنا، وتتحقق ثمرات عقيدة التوحيد (التحرير) في حياتنا، وحتى لا يشكل الكلام عن الماضي أحد المهارب ومعالجة مركب النقص والعجز في حاضرنا؟

موقعنا على الإنترنت : www.sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني : E.Mail:M_Dirasat@Islam.gov.qa

الحرية وتطبيقاتها
في الفقه الإسلامي

د. محمد محمود الجمال

الطبعة الأولى

رجب ١٤٣١هـ

حزيران (يونيو) – تموز (يوليو) ٢٠١٠م

محمد محمود محمد الجمال

الحرية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي.

الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٠م.

١٤٤ص، ٢٠سم – (كتاب الأمة، ١٣٨)

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٥٥٩ / ٢٠١٠

الرقم الدولي (ردمك): ٢ - ٠ - ٧٧٨ -٩٩٩٢١

أ. العنوان ب. السلسلة

حقوق الطبع محفوظة

لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

بدولـــة قطـــر

موقعنا على الإنترنت : www. sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E. Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa

ما ينشـــر في هذه السلســـلة يعبر عن رأي مؤلفـــيها

يقول تعــالى: ﴿ نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴾

(ق: ٤٥)

إدارة
البحوث والدراسات الإسلامية



كتاب الأمة

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية - قطر

- إعادة تشكيل العقل المسلم في ضوء معرفة الوحي
- إحياء مفهوم فروض الكفاية وأهمية التخصص

ثلث قرن من العطاء..

قطر - الدوحة - ص.ب: ٨٩٣ - هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠(٩٧٤) - فاكس: ٤٤٤٧٠٢٢

www.sheikhali-waqfiah.org.qa E-Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa

تقديم

عمر عبيد حسنه

الحمد لله، الذي حبّب إلينا الإيمان وزينه في قلوبنا، وكرّه إلينا الكفر والفسوق والعصيان، وجعلنا من الراشدين، يقول تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ﴾ (الحجرات:٧)، ذلك أن الإيمان بالله الواحد سبحانه وتعالى لمن يُدْرِك أبعاده وآثاره في العقل والنفس والحياة والمجتمع يبصر أنه هو النعمة الكبرى، التي لا تعدلها نعمة، إنه جماع النعم، بل لعلنا نقول: إن سائر النعم التي يبصرها الإنسان أو يغيب بعضها عنه إنما هي ثمرة ونتاج لتلك النعمة الكبرى، نعمة الإيمان بالله الواحد، وعلى رأس تلك النعم التي لا تحصى نعمة الحرية، وإيقاف الظلم والتسلط، وتحقيق الكرامة والمساواة بين الخلق.

وقد تكون الإشكالية الحقيقية في عدم إدراك أبعاد الإيمان بالله الواحد؛ وعدم الإدراك هذا والذهول عنه لا يجعلنا نبصر الفارق الكبير بين المؤمن بالله الواحد وبين الكافر إلا في الادعاء والأسماء والعناوين، أما المعطيات العملية في واقع الحياة والناس فقد تكون واحدة، مع الأسف، فقد يتميز الكافر بسلوك أو إبداع إنتاج أو بعلاقات عمل، وقد يتميز المؤمن بالله

بشيء من ذلك، لكن الفارق الكبير يبقى غير ملاحظ في الغالب، ومن هنا قد لا نرى الأثر المطلوب لعقيدة التوحيد في حياة الإنسان، أو على حياته، وقد لا يحس بها وبعطائها؛ لأنه تلقاها أشكالاً ورموزاً وتقاليد بالتوارث الاجتماعي والاستسلام والتسليم، دون أن يفكر في أبعادها، أو تبلغ هي أبعادها في نفسه، ودون أن تنعكس على جميع أنشطته الحياتية.

وفي تقديري أن الفرد المؤمن لو وعى هذه العقيدة وعياً كاملاً لوعى رسالته ونفسه ومجتمعه وعالمه واستعلاءه الإيماني، يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران:١٣٩)، والاستعلاء بالإيمان محمودٌ ومطلوب وهو غير الكبر المذموم بطبيعة الحال.

فأولى معطيات عقيدة الوحدانية هي تحريرٌ لنفس الإنسان وواقعه من كل أنواع التسلط والظلم والعسف، ونسخٌ وإلغاءٌ لسلطان الطواغيت والآلهة بكل أشكالها؛ هي تحريرٌ للإنسان، واسترداد لإنسانيته وأساس لحريته، وخلاص لعقله من الخرافات والأساطير والخوارق، وإعادة الاعتبار لوظيفته ومكانته، وخلاصٌ لضمير الإنسان من الذل والخنوع والعبودية لأحدٍ غير الخالق، الذي يعني القوة المطلقة، بكل خصائصها وصفاتها.

فعقيدة التوحيد في الحقيقة عقيدة التحرير والانعتاق، وسبيل الخلاص من الظلم والفساد والاستبداد وتسلط الإنسان على الإنسان تحت شعارات متنوعة وبأساليب ووسائل شتى، ذلك أن تاريخ البشرية كان ولا يزال مثقلاً بالظلم والقهر والاستعباد والاستبداد والطغيان.

فالإنسان بفطرته يترع نحو استكمال شخصيته واستقلاليتها، والتمتع بحريته، وعدم القبول بالتسلط عليه من أحد، وخاصة إن كان خَلْقاً مثله، وسوف لا يجد ذلك التحرر والانعتاق والاكتمال إلا بالإيمان بالله، لذلك نقول: إن الإسلام دين الفطرة، وهذه حقيقة، فالإنسان بطبعه وفطرته يأنف التسلط والقهر والاستعباد، ويسعى للخلاص والتمتع بإنسانيته كاملة غير منقوصة.

ومن هنا يتقرر في الحقيقة والواقع أن الذين يحاربون عقيدة التوحيد (الإيمان بالله الواحد) أو الإيمان بشكل عام إنما يحاربونها لأنها تعيدهم إلى بشريتهم، وتسويهم ببقية الخَلْق، وهم يريدون أن يقيموا من أنفسهم آلهة على الناس؛ ولكل عصرٍ آلهته من الطغاة والمستبدين والمستعبدِين والمستغلِين لخلق الله؛ فالإيمان بالله قوة مطلقة لا حدود لها؛ إنه الخالق والرازق، والمحيي والمميت، والنافع والضار، يعلم ما يخفي الإنسان وما يُعلن، بابه مفتوح ليلاً ونهاراً لاتصال الإنسان به، وفي كل الأحوال والأوقات، والبوح له ميسَّر لكل إنسان، وطلب العون منه مباشرة، دون وسيط، كائناً من كان، يحول دون التسلط والاستغلال بأي شكل من الأشكال وتحت أي ذريعة من الذرائع حتى ولو كانت باسم الدين.

إن الفيصل الأساس في التحرر والحرية هو إلغاء الواسطة بين الله والإنسان، وعدم وجود طبقة رجال دين يحتكرون الصلة بالله ويدّعون التحدث باسمه، وذلك لا يقل خطورة من الكفر بالله، من حيث الحرية

والتحرير؛ ذلك أن تاريخ الإنسانية مليء بالاستغلال وأكل الدنيا بقيم الدين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة:٣٤)، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران:٧٧)، ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ (البقرة:٧٩) حيث طبقة رجال الدين، والكهان، والأكليروس كانوا الأخطر والأشد ظلماً وابتزازاً في تاريخ الإنسانية، سواء من حيث الإساءة للدين وتشويه قيمه وتهريب الناس منه، أو بممارستهم وتشكيلهم طبقة لسدنة الاستبداد السياسي وتسويغ مسالكه واضطهاده وطغيانه؛ لذلك فإن التحرر من طبقة رجال الدين والتواصل مع الله مباشرة يعتبر مفرق طريق بين سبيل الله المستقيم والسبل الأخرى، التي يقف على رأس كل منها شيطان من شياطين الإنس.

إن الإيمان بوجود واسطة بين الله والإنسان، من حاكم أو كاهن متحدث باسم الله أو غير ذلك، أو بوجود طبقة متميزة عن الناس بمسوحها ورسومها وأشكالها وممارساتها يمكن أن يكون الأخطر على قيم الدين وصور

التدين من الكفر الصراح؛ ذلك أن وجود هذه الطبقة، إضافة إلى ممارستها التسلط على حياة الناس وضمائرهم وأموالهم وأعراضهم بأسوأ أنواع التسلط، تكون سبباً في تنفير الناس من الدين وكرههم له وهروبهم منه، وليس ذلك فقط وإنما إلغاء التروع إلى التدين كفطرة بشرية وكقلق سوي يحرك الإنسان صوب الإيمان بالله، القوة المطلقة، التي يستنجد بها في أزمانه ومعاناته، التي لا تخلو الحياة منها، ويساهم بالعبودية، ويوسع دائرتها، ويجعل الخلاص منها بالتمرد ورفض الدين، الذي تجسَّد في هذه الطبقة البشرية، بكل فواحشها وموبقاتها واستغلالها، وهي في الحساب النهائي لا تخرج عن أن تكون بشراً من البشر.

لذلك فإن إلغاء طبقة رجال الدين والواسطة، بكل أشكالها، بين الله والإنسان هي من أعظم عطاءات عقيدة التوحيد، أو عقيدة التحرير؛ ذلك أن إلغاء هذه الطبقات والواسطات هي التحرير والتحرر، وإن كان وجود الكهانة والأكليروس، والتمتع بهذه الامتيازات الكبيرة، والشراء بآيات الله ثمناً قليلاً، وأكل الدنيا بالدين لم تتوقف في تاريخ التدين، و لم ينجو منها واقع التدين حتى في مجتمعات الرسالة الخاتمة، على الرغم من تحذير عقيدة التوحيد في الإسلام من الوقوع فيها.. لكن الشر من لوازم الخير دائماً، وجدلية الحياة هي مدافعة بين الحق والباطل والاستقامة والانحراف.

ولا شك أن الإيمان بعقيدة التوحيد والوحدانية، الإيمان بالله الواحد، لمن يتأمل أبعاده هو أعلى أنواع الحرية، ذلك أن من شعارات الإسلام

الممتدة التي أكدها قيمه في الكتاب والسنة وشعائره التي تجلت في مجتمعاته بشكل عام، وإن حاول بعض الظلمة والكهنة تغييبها في بعض الفترات أو ادعاء نسخها، قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة:٢٥٦)، وقوله: ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ (الغاشية:٢٢)، وقوله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾ (آل عمران:٢٠)، وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ (يونس:٩٩)، وقوله: ﴿نَّحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَقُولُونَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق:٤٥).

فالتنوع والاختلاف سنة ماضية في الخلق، يقول تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾ (هود:١١٨)، حتى لقد اعتبر علماؤنا أن إيمان المقلد لا يجوز؛ لأنه محاكاة؛ ولأن الإكراه زراية بكرامة الإنسان، وإسقاطٌ لإنسانيته، وإلغاءٌ لما فضّله الله به من ملكة الاختيار؛ فكيف والحالة هذه يجوز إكراه الناس على الدخول في الإسلام؟!

وصلى الله على من كان محور رسالته الدعوة إلى التوحيد والانعتاق من العبوديات: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُولُوا لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ تُفْلِحُوا**» (أخرجه الإمام أحمد)، الذي أصبح بسبب ذلك مستهدَفاً للظلمة والطغاة، إرهاباً وإرغاباً، ليتحول عن دعوته إلى التوحيد، التي سوف تُسقِط آلهتهم وتُوقف جبروتهم، حتى من أقرب الناس إليه، لقد عرضوا عليه كل متع الدنيا من المال والنساء والزعامة والرئاسة فكانت قولته التي ما يزال يُسمع صداها في تاريخ

الإنسانية وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها: «**يا عم! والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك دونه، ما تركته**» (سيرة ابن هشام).

فلقد كانت عقيدة التوحيد منطلقاً للحرية والتحرير، تحرير الناس من الطغيان والكهانة، وإعلان المساواة بين الناس، بعيداً عن الألقاب والأجناس والكيانات الموهومة الكاذبة والمزيفة.

لقد أصبح ميزان التفاضل والكرامة اختيارياً، فالأكرم هو الأتقى، وبذلك أُعيد بناء الإنسان، وأعيد نسيج المجتمع، وتم إلغاء الطبقية والعنصرية والطائفية بكل ملحقاتها واستحقاقاتها.

وبعد:

فهذا «**كتاب الأمة**» الثامن والثلاثون بعد المائة: «**الحرية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي**»، للدكتور محمد محمود محمد الجمال، في سلسلة «**كتاب الأمة**»، التي تصدرها إدارة البحوث والدراسات الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، في سعيها الدائب لبناء الوعي وإدراك أبعاد عقيدة التوحيد، أو عقيدة التحرير، بالنسبة للمسلم المعاصر، واسترداد فاعليتها في الفكر والفعل والعقل والسلوك والبناء الأخلاقي، لتتحول إلى رافعة أساس في النهوض والتغيير وإيقاظ الهمّ المستمر، الذي يشكل بصيرة العقل، وغذاء الروح، وإغناء العاطفة، وعلو الهمة، وتجميع الطاقة وتحريك الفاعلية والقدرة على تجاوز الصعاب، وتحقيق الاتصال بالقوة المطلقة القادرة

على انتشال الإنسان مما يعاني، وحمايته من السقوط تحت أقدام الطغاة والآلهة المزيفة ووطأة أشد الظروف.

ولعلنا نقول: إن تجديد معاني الدين في النفس والمجتمع والحياة ليتجدد الإنسان ويُولد من جديد هو مقصد العبادات جميعها، وهدف التربية بكل شعبها، ومنطلق الدعوة والأنشطة الثقافية والفكرية والوعظية، فإذا توقف التجديد والتغيير والتفكير بالارتقاء تحولت التعاليم إلى تقاليد وأسوار وقيود وأنصاب ورموز ورسوم فاقدة للمعنى، تحركها العادة، وتغيب عنها العبادة والعبودية، وتُنتقص فيها عقيدة التوحيد والتحرير، على الرغم من وجود شعاراتها على الألسن وفي العبادات؛ فشهادة أن لا إله إلا الله تُعلن كل يوم خمس مرات من على أعلى المنابر لكنها في الغالب لا تلامس إلا أسماعاً نائمة غير فاعلة ولا منفعلة؛ ذلك أن التجدد والتزود بمعانيها مطلوب دائماً للحافظ على زخمها ووعيها واستشعار دورها في التحرير والخلاص.

ومن هنا، فالتجديد لا يقتصر على الاجتهاد في الجانب التشريعي وإيجاد حلول شرعية جديدة وأقضية شرعية جديدة للحوادث الجديدة، وهي آلية مستمرة استمرار الحياة، ودليل حيوية الإسلام وخلوده وصلاحيته لكل زمان ومكان، وإنما التجديد الحقيقي والتجدد يمتد ليتمحور حول إعادة بناء العقيدة الصحيحة، والوعي بها، وإدراك أبعادها، ونفي نوابت السوء والإصابات وعلل التدين عنها، التي يمكن أن تتسرب إليها؛ للحفاظ على امتدادها واستمرارها، واستعادة دورها في إحياء فاعلية الإنسان وحريته

وتخليصه من العبودية، بكل أنواعها، وتحرير ضميره وعقله ونفسه، وإعـــادة ربطه بالقوة المطلقة القادرة على انتشاله مما يعاني، والحيلولة دون ســـقوطه، مهما اشتد الظلم وعظم شأن الظالمين.

والأمر الذي قد يكون من الضروري الإشارة إليه أن معظم جهودنا في التجديد وساحاته وميادينه كانت ما تزال تتجه صوب المجال التشريعي، على أهميته وضرورته، على أن العقيـــدة هي العقيـــدة، في كل زمان ومكـــان، ولا تحتاج إلى تجديد، وهذا صحيح من بعض الوجوه، لكن من الــصحيح أيضاً أنه يعتري العقيدة الكثير من الغبش، فتفتر فاعليتها، وينكمش دورها، وتنبت حولهـــا الكثير من البدع والخرافات، ويتسرب إلى أصحابها الكـــثير من الفكر المعوج، وتُنسج حولها الكهانات الدينية، وكل ذلك بحاجـــة إلى تنقية وعلاج.

إن حركات التجـــديد والإصـــلاح، التي تمحـــورت حـــول العقيدة مما اعتراها من البدع والخرافات من مثل الاستغاثة بالقبور والصالحين والتوسل إليهم وطلب الشفاعة منهم وكل ما قذفت به فترات التخلف والانحطاط من علل التدين، والاستغناء بذلك عن القيام بالعبادة... حقق الكثير مما يمكن أن يُطلق عليه: «تنقية العقيدة» وتصفيتها مما لحق بها وشوّه حقيقتها، لكن ذلك يشكل نصف الطريق -في رأينا- ويبقى الأمر الأهم والمكمل الذي لا بد منه، وهو التوجه بالتجديد صوب العقيدة ليتجدد المسلم ويُعاد بناء مهاراته المعرفية والسلوكية والوجدانية، وتنبعث فاعليته من جديد عندما يدرك أبعاد عقيدته؛

فليس التجديد، نفي الأمور السلبية فقط، من إلغاء الواسطة من الأموات والصالحين وتقديم النذور والذبائح للقبور والأطرحة والأولياء والاستعانة بغير الله، وهذا كله مطلوب ومهم - كما أسلفنا- لكن المطلوب الأهم تجديد معاني العقيدة وأبعادها، التي تسترد الفاعلية، وتجمع الطاقة، وتدفع إلى اكتشاف مواطن الخلل، للإقلاع من جديد.

لذلك نرى أن تجديد الدين الوارد في قوله، عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا**» (أخرجه أبو داود)، إنما ينصب بالدرجة الأولى على تجديد معاني العقيدة وإبراز أبعادها في النفس والحياة والمجتمع والدولة والعالم.

ذلك أنه بتجديد العقيدة تتجدد الحياة والحركة والدعوة والفكر والفقه والفعل، بعيداً عن فهم العقل المتخلف للتجديد.

ولا يقل عن ذلك أهميةً دراسة المعوقات والعثرات التي تحول دون أداء العقيدة دورها في بناء الشخصية الاستقلالية، وتحقيق الحرية والكرامة، وتحرير الناس من عبودية غير الله، واستشعار أن العقيدة خلاص وتحرير ومساواة وكرامة، وأن المهم دائماً المحافظة على ذلك، وتضمينه مناهج التربية والتعليم والإعلام، والأنشطة الفكرية كافة، وربط الجوانب البشرية والاقتصادية والاجتماعية بجذورها العقيدية، لتبقى شعلة الإيمان بعقيدة التوحيد (**لا إِلَهَ إلا اللَّهُ**) متقدة ومضيئة، تجددها العبادات بكل شعبها، ويعلنها الآذان خمس مرات في اليوم، لتحقيق اليقظة، والتحذير

من الغفلة، ذلك أن من مصلحة الظلم والاستعباد والاستبداد تحويلها إلى تراث لا يغادر المآذن إلى صناعة الواقع، ولا يجاوز الشفاه إلى القلوب والعقول.

ولا نرى مستنكراً أن نقول: إننا في هذا المجال وإلى حد بعيد نعيش في هذا المجال ثقافةً يمكن أن نطلق عليها «ثقافة استهلاكية» نتكئ فيها على سيَر وإنتاج الجيل الأول في مجال فاعلية العقيدة وإعادة صياغتها للإنسان، وهذا طيب بلا شك لتقديم الأنموذج وإثارة الاقتداء، والتدليل على واقعية العقيدة أو تجليتها في واقع الناس، لكن الإشكالية أن يتحول إلى حالة سلبية عندما يقتصر على الفخر ومعالجة مركب النقص وعدم القدرة على إنتاج نماذج في كل زمان ومكان تتجلى فيها أبعاد العقيدة في مسالك الناس بشكل كامل.

ويبقى المطروح والمطلوب دائماً: كيف نُعيد لهذه العقيدة رواءها وعطاءها، وندرك أبعادها، ونحقق الانفعال بها والتفاعل معها، ونكسر أسوار التقليد والرتابة اليومية في الاقتصار على التلفظ بها، فنحقق التحرر والتحرير، ونسعد بممارسة الحرية الحقيقية؟ ذلك أن مجرد اللفظ الذي لا يحرك سلوكاً ولا يشكل نقلة ولا يحدث تغييراً ولا يحقق حرية وتحرراً لا يمكن أن يترتب عليه عظيم الثواب الذي ورد في المأثور: فـ« **مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إلا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ**» (أخرجه الترمذي)، فهل يعقل أن يدخل الإنسانُ الجنةَ، التي فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ويتميز عن غيره بلفظٍ لا يغادر

الشفتين؟ وهل يعقل أن يكون الفيصل بين الإيمان بكل عطائه والكفر بكل أخطاره على النفس والمجتمع مجرد حركة الشفة بـ(لا إلهَ إلا اللّهُ)؟!

وقضية أخرى قد تُعتبر من لوازم عقيدة التوحيد (التحرير) واستحقاقاها ومسؤولياها، وهي أن المؤمن بها ليس مسؤولاً عن خاصة نفسه، أو تحرير نفسه باعتناقها والارتقاء بها، وإنما مسؤوليته تمتد لتحرير الآخرين، وتأمين الحرية لهم، ورفع الظلم والإكراه عنهم، وإزالة العوائق من أمام حرية الاختيار، حتى لو كلفه ذلك حياته وماله، فلا قيمة للحياة في الإسلام بدون الحرية، ولا اعتبار للإنسان بدون حرية الاختيار.

لذلك نرى من أهم مشروعيات الجهاد رفع الظلم، وإيقاف الإكراه، والحيلولة دون الفتنة، وهي إجبار الناس على مالا يختارون، يقول تعالى: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۗ﴾؛ لأن سلب الحرية أو انتقاصها قتلٌ للشخصية، ولو استمرت الحياة كسائر الحيوانات، وقد تجلى ذلك واضحاً في قوله تعالى، في رواية قصة سرية عبد الله بن جحش، رضي الله عنه، عندما وقع القتال خطأ من المسلمين في الأشهر الحرم وعاب المشركون على المسلمين ذلك، يقول تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ عِندَ ٱللَّهِۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ

كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة:٢١٧)، إن قوله تعالى: ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌۖ﴾ اعترافٌ من المسلمين أن اختراق حرمة الشهر الحرام والقتال فيه كبيرة من الكبائر، لكن هذا القتال الكبير هو دون الكثير من الكبائر التي يفعلها الكفار، ذلك أن الكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر؛ والفتنة، بمنع الناس من الإيمان وحرية الاختيار، أكبر من القتل.

ففتنة الناس وإيذاؤهم والحيلولة دون حرية اختيارهم والتعدي عليهم، وصدهم عن المسجد الحرام، وسلبهم إنسانيتهم وكرامتهم واختيارهم أكبر عند الله من قتلهم، وأخطر وأبعد أثراً من إزهاق روحهم؛ فالفتنة أكبر من القتل.

لذلك فإن اختراق حرمة الشهر الحرام وإن كانت كبيرة لكنها كبيرة دون كبائر يمارسها من يعيبون على المسلمين القتال في الشهر الحرام اشتباهاً.

لذلك قرر العلماء أن من مشروعية الجهاد القتال حتى لا تكون فتنة، يقول تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾ (البقرة:١٩٣).. وأكثر من ذلك، فلقد رأى الكثير من الفقهاء أن الجهاد والقتال ليس بسبب الكفر وإنما لرد الظلم ورفع الفتنة وتحقيق حرية الاختيار؛ لأن شعار الإسلام الكبير: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة:٢٥٦)، فالحرية لرفع الظلم ورد العدوان ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (البقرة:٢٥٤).

إن تحقيق قيمة الحرية واسترداد إنسانية الإنسان وإيقاف التسلط والظلم هو بالنسبة للمسلم دين وعقيدة ومسؤولية وتكليف شرعي، والعمل على إشاعتها ونشرها في الحياة بعد تحقيقها في ذاته، هو رسالته في هذه الحياة وإحدى عباداته الكبرى.

وإذا اعتبرنا أن حرية التفكير هي أساس التنمية والإبداع والارتقاء بل هي أساس الحريات جميعاً أدركنا الأهمية الكبرى لجعل الإسلام الاجتهادَ (التفكير وعطاء العقل) أحد مصادر التشريع بعد الكتاب والسنة والاجتهاد الجماعي (الإجماع)، وكيف أن الإسلام جعل الاجتهاد وتوليد الأحكام الشرعية العبادية مرتَكزاً إلى حرية التفكير، وأكثر من ذلك لقد جعل للمجتهد المخطئ أجراً وللمصيب أجران؛ حتى ولو اجتهد وأخطأ فله أجر على إعمال العقل والنظر والمقارنة والمقايسة والمناقشة، وكلها مسائل تتمحور حول قيمة الحرية وتنبع منها.

ولعل من أعظم معطيات الحرية هذا التنوع والغنى والتعدد في الأحكام التشريعية والمذاهب الفقهية، حتى على مستوى المذهب الواحد، والمجتهد الواحد، والعصر الواحد، ذلك التنوع والتعدد الذي استوعب جميع الاحتمالات والحالات، إنه الدليل الواضح على مناخ الحرية الفكرية والدينية، التي جاء بها الإسلام، فكانت وراء هذا العطاء والإبداع والإنتاج الفكري.

لذلك حسبنا أن نقول هنا: إن الإسلام اعتبر أن الاجتهاد والتفكير هو أحد مصادر التشريع وتوليد الأحكام الشرعية؛ بمعنى أن ما يجهده المجتهد المستكمل لشروطه يصبح شرعاً وديناً يتعبد به المسلم.

وقد نقول في ذلك: إن الحرية في دين الإسلام لم تقتصر على الشأن الشخصي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي وإنما شملت أخطر الشؤون وهو الشأن الديني والفقهي والتشريعي بعد أن تحول التدين، في تاريخ النبوات، إلى كهانات واستبداد فأقام الحكم الثيوقراطي (الديني)، حيث الحاكم نائب عن الله، حاكم بإرادته، لا تجوز مخالفته ولا معارضته ولا حتى نصحه؛ لأنه معصوم عن الخطأ!

وبالإمكان القول هنا: إن الإسلام هو الذي حل المعادلات الصعبة تاريخياً، وفي مقدمة ذلك فصل الحكم عن الألوهية، وإعادة الحاكم إلى بشريته، وجعل انتخابه محكوماً بحرية الاختيار، وأقام عقداً اجتماعياً بين الحاكم والمحكوم: «أطيعوني ما أطعتُ الله، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم» (من خطبة سيدنا أبي بكر، رضي الله عنه، بعد أن انتخب الخليفة الأول للمسلمين)، وجعل إدارته للحكم شورية؛ والشورى أعلى أنواع الحرية الاجتماعية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران:١٥٩).

كما أن الإسلام هو الذي حل معضلة التدين التاريخية بإلغاء الواسطة وإلغاء الكهانة، وجعل الإنسان حراً في تدينه، ومتصلاً مع الله مباشرة، بلا وساطة تستغله وتتحكم فيه.

والمسؤولية فرع الحرية، كما هو معلوم، فالإسلام أعاد للإنسان حريته واختياره، أعاد له فاعليته، وجعله مسؤولاً عن اختياره، ومحاسَباً عليه، وبذلك قدم حلاً لإشكالية القدر والحرية، والعبودية والحرية، والحاكمية والألوهية؛ ولأول مرة في تاريخ التدين لم يُلغ القدرُ حريةَ الإنسان واختياره وإنما دفعه إلى المغالبة للأقدار، والتحول من قدر إلى قدر؛ لأن الأقدار هي سنن الله وقوانينه في الحياة، في الأنفس والآفاق، وأن فهم السنن هو السبيل إلى مغالبتها وتسخيرها، ولذلك فالقدر في العقيدة الإسلامية دافع ومحرك ومحرض حضاري وليس معوقاً ومانعاً ومعطلاً لإرادة الإنسان، بل هو حافز لها.

إن الإيمان بالقدر يخلّص الإنسان من الاستغراق في حسرات الماضي، وإهدار طاقاته وأوقاته في البكاء على الأطلال والانغماس بالهموم، التي لا يستطيع استردادها وإعادة تركيبها، وإنما القدر يحوِّل طاقاته ونشاطه لتجاوز الماضي، الذي لا يمكن استعادته إلى المستقبل، الذي ما تزال فرصه متاحة، وإحسان بنائه من خلال عبرة الماضي؛ فالإيمان بالقدر انتشالٌ للمؤمن به من التبدد والضياع، وتوفيرٌ للطاقة، ومحطة للانطلاق نحو بناء الحاضر وصناعة المستقبل.

لقد أوقفت عقيدة التوحيد كل أنواع التسلط والعبودية لغير الله؛ لأن أصل الشر والظلم في الدنيا كامن في تسلط الإنسان على الإنسان، الذي أخذ في التاريخ أشكالاً وألواناً مختلفة من تسلط صاحب الأرض على العاملين فيها (أقنان الأرض)، وصاحب العمل على العامل، ورجل الدين

على الناس، والحاكم على الرعية، والطبقة على غيرها من الطبقات، والحزب القائد على كافة البشر والجماعات والأحزاب، ولم يكن أمر اللون والجنس والتمييز العنصري والقوم والطائفة بأقل خطراً، من ناحية التسلط.

لذلك لا يمكن تحقيق العدل والمساواة والحرية إلا بإيقاف التسلط والاستغلال، ولا يمكن إيقاف ذلك إلا بإلغاء هذه الآلهة، والإيمان بالله الواحد، وتحقيق المساواة أمام الله الخالق الواحد للناس جميعاً، والحذر من الوثنية، التي تتسرب للإنسان في حالات الضعف والعجز: ﴿... يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ (الأعراف:١٣٨).

وقضية الحرية في الاجتهاد وتوليد الأحكام وتحقيق خلود الإسلام وبيان قدرته على الإنتاج في جميع شؤون الحياة يعتبر من أهم ما تميز به عطاء العقيدة الإسلامية ومارسه المجتمع المسلم تاريخياً، بكل عناصره وأجناسه وألوانه، فالحرية للجميع؛ لأنها منحة من الخالق وليست مِنّة من أحد، وأي اعتداء عليها أو انتقاص منها اعتداء على شرع الله، وأحد نواميس الكون وسنن الحياة تتطلب مجاهدته ومقاومته.

ولعلنا نقول: إن فضاء الحرية، الذي منحته العقيدة الإسلامية، شكّل مناخاً عجيباً حاضناً للمجتهدين والمفكرين والعلماء والمثقفين، فكانت العطاءات والإبداعات المتنوعة التي لم تتكرر بمجموعها في أية حضارة من الحضارات؛ وأكثر من ذلك فلقد كان مناخ الحرية وسقفها المرفوع

وفضاؤها الواسع حاضناً دافئاً لغير المسلمين أيضاً، من اليهود والنصارى، وكان ملاذ المضطهدين من العالم كله.

إن الإفادة من هذا المناخ الحاضن في مجال الاجتهاد والفقه التشريعي بلغ مدىً لا يُطاول، ودلّل على مرونةٍ استوعبت جميع الحالات والاحتمالات في كل آن ومكان، وعرض لجميع الاحتمالات مما أنتج ثروة من الفقه المقارن تخصّب العقل وتفتح منافذه كلها على الجهات كلها، وتمنح المكلّف سعة وراحة ورحمة في تعامله مع قيم الكتاب والسنة يحفزه للتفكير والاجتهاد والتخطيئ والتصويب ويحول دون التعصب والانغلاق والتوهم باحتكار الصواب وامتلاك الحقيقة.

وقد يكون صحيحاً إلى حد بعيد أن هذا النمو والامتداد والاجتهاد تبحر في الجانب التشريعي، من فقه العبادات والمعاملات، وضمر وانكمش في الجوانب الأخرى، فالفقه التشريعي يكاد يكون هو الثروة التراثية الكبرى في هذا المجال، أما الفقه السياسي والإداري والتربوي والتنموي... إلخ، فلم يُكتب له الامتداد بسبب سطوة السلطان وانفصال السلطان عن القرآن إلا من بعض الفتاوى المقدورة في مجال التجنيس ومحاربة الاستعمار ومسائل الولاء والبراء، التي شكلت منعطفات كبرى في تاريخ العمل السياسي، أما فيما وراء ذلك فلا يخرج الأمر عن فتاوى سلطانية، أو فتاوى تحت الطلب للسلطان لتسويغ سياساته وتبرير أعماله ومسالكه أمام الجمهور المسلم.

وقد يكون من أخطر المعوقات العقلية والإصابات الفكرية والانتقاص لقيم الحرية والانتكاس لمسارها إغلاق باب الاجتهاد باجتهادٍ وحجج واهية، ضيقت مجال الحرية، وأوقفت النمو، وحاصرت الامتداد، وأغلقت العقل، وقضت على مرونته وممارسته لوظيفته في الامتداد بالوحي وتحقيق خلوده في واقع الناس، في كل زمان ومكان، و لم يدر من أقدموا على إغلاق باب الاجتهاد بحجة حماية الشريعة والحيلولة دون الدخيل عليها لعدم الأهلية، أن الحرية وإطلاق الاجتهاد والمناقشة والمقارنة والمحاورة تسقط الرديئ من الاجتهادات وتعري أصحابها، وتحصحص الحق، وتحرّك سنة المدافعة في الحياة، فكان أن توقف أو كاد أن يتوقف الفقه التشريعي، كما أُوقف الفقه السياسي، مما فتح الباب واسعاً أمام التعصب والتقليد وإفرازات عقلية التعصب من التأثيم والتكفير والتجريم وسائر الصور المشوهة لمرونة الشريعة الإسلامية وسعتها، التي جاءت لتهذيب الإنسان والارتقاء بإنسانيته وليس لتعذيبه وإلغاء إنسانيته وجعله آلة بلا إرادة، وأقام حواجز وأسواراً مخيفة بين القيم الإسلامية وتتريلها على واقع الناس، لذلك لم تقتصر الإصابة على العقل والتفريط في وظيفته، وإنما امتدت بسبب ذلك إلى الوحي أيضاً بمحاصرة امتداده وعطائه، فاقتصر العقل على سلوك مدارج الفخر والتبرك.

لذلك نقول: إن الإيمان بالله الواحد والعبودية له حريةٌ للإنسان، بكل أبعادها، والحرية تعني الانعتاق من جواذب الأرض والارتقاء إلى مدارج الكمال.

فالمسلم إذا أدرك إيمانه وعقيدته وتحرر بها يصبح إنساناً جديداً متجدداً في كل عصر، يقدم أنموذجاً يثير الاقتداء على المستويات كافة.

والمسلم بعقيدته وتحرره يصبح مِنْ أشجع الناس، لأنه يعلم أن النفع والضرر بيد الله، يقول الرسول ﷺ: «**وَاعْلَمْ أَنَّ الأُمَّةَ لَو اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إلا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَلَو اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إلا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الأَقْلامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ**» (أخرجه الترمذي)، ومن أكرم الناس؛ لأنه يعتقد أن الأكرم هو الأتقى، يقول تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ...﴾ (الحجرات:١٣)، ويقول: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (التغابن:١٦).

والمسلم بعقيدة التوحيد يصبح من أعدل الناس؛ لأنه يعتقد أن الله أنزل الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ...﴾ (الحديد:٢٥)، ويقول تعالى: ﴿... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة:٨)، ﴿...وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام:١٥٢).

والمسلم بعقيدته أطول الناس عمراً؛ لأنه يؤمن بالأنبياء جميعاً من لدن آدم، عليه السلام، ويؤمن بما بعد الحياة الدنيا، وبأن الموت ليس انطفاء

للحياة وإنما نقلة لحياة أخرى يعمل لها، وأن ثوابه وعطاءه ممتد بعد المـوت: **«إِذَا مَاتَ الإِنْسَـانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلا مِنْ ثَلاثَةٍ: إِلا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ»** (أخرجه مسلم).

والمسلم بعقيدته يصبح أكثر الناس إيثاراً وبعداً عن الأثرة؛ لأنه يعلـم موعود الله وثوابه، يقـول تعـالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر: ٩).

والمسلم بالإيمان بالله الواحد يصبح أنفع الخلق إلى الناس؛ لأنه يعلم أن أقرب الناس إلى الله أنفعهم للناس: **«أحبُّ النـاسِ إلى الله تعـالى أنفعُهُـم للناسِ»** (أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، وصححه الشيخ الألباني).

والمسلم بإيمانه يصبح أرحم الناس بعباد الله وخلقـه؛ لأنـه يعلـم أن الراحمين يرحمهم الرحمن: **«الرَّاحِمُـونَ يَـرْحَمُهُمُ الـرَّحْمَنُ»** (أخرجـه الترمذي)، **«ارْحَمُوا مَنْ فِي الأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ»** (أخرجـه الترمذي)؛ ويعتقد أن الغاية من عقيدته ورسالته تحرير الناس وإلحاق الرحمة بهم: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

والمسـلم بعقيـدته يتحول ليصبح من أكثر النـاس إحساناً للخلق؛ لأن من عقيدته: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (القصص: ٧٧)، ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ (التوبة: ٩١).

والمسلم بإيمانه بالله الواحد إنسان منفتح يقبل التعددية، التي بدأت مـع الخطوات الأولى لمجتمع المسـلمين، فهو أبعد الناس عن العنصرية؛ لأنه يعلم

أن الناس من أصل واحد: «...**أَلا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلا لا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلا لأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلا بِالتَّقْوَى...**» (أخرجه أحمد).

والمؤمن بالله هو الأمين على أموال الناس وأعراضهم: «**الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ**» (أخرجه الترمذي)؛ «**الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ** » (أخرجه ابن ماجه).

والمسلم بعقيدته يصبح عنصر سلام وأمن: فـ« **الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ**» (أخرجه البخاري).

والمسلم بعقيدة الوحدانية يصبح أكثر الناس تضحية، فهو يضحي بنفسه وماله، يجاهد ويستشهد في سبيل تحقيق حرية الاعتقاد ودرء الفتنة؛ لأنه يدرك مدلول قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ (الأنفال:٣٩).

وغير ذلك من المعاني الغائبة عن الحياة الإسلامية ومقتضيات عقيدة التوحيد كثير...

فليس تجديد العقيدة مقتصراً على نفي الشرك والواسطة والاستعانة بالأضرحة والقبور والصالحين فقط، وفي هذا خيرٌ كثير -كما أسلفنا- وإنما هو ممارسة التوحيد وتجديد معانيه واستردادها في النفس.

ويبقى السؤال الكبير: كيف نجدد الدين ونعيد فاعلية العقيدة في النفس، لنغير ما بها فيتغير المجتمع والناس؟

وبعد:

فهذا الكتاب يشكل جهداً مقدوراً في بيان مناخ الحرية ومحاضنها، الذي أنتج هذه الدينامية الفكرية والحركة الاجتهادية والثروة الفقهية، التي تدلل على مرونة القيم الإسلامية في الكتاب والسنة وفضاءاتها الواسعة، وقدرتها على الاستجابة للمستجدات والوقائع، في كل زمان ومكان، وتحقيقها لخلود الإسلام وامتداده وقدرته على الإنتاج في كل آن، ورعايتها لحرية التفكير، وإطلاقها لقدرات العقل، واستيعابها لكل الحالات، وسَعتها لكل الاحتمالات، الأمر الذي يشكّل رحابة للمكلّف، ورحمة به، وارتقاءً بمداركه، ويفكك أسوار التقليد والتعقيد، عدو الحرية، ويحمي نسيج المجتمع من التمزق، ويحول دون التوهم بامتلاك الحقيقة أو احتكارها من قبل أحد، ويحول دون ممارسات التكفير والتأثيم والإرعاب الفكري.

إن جهد المؤلف وعطاءه كان مضاعفاً، فهو من جانب يؤسس ويؤصل لمناخ الحرية وتجلياته في إطار الفقه المقارن، الذي لولاه لما كانت هذه الثروة الفقهية والفكرية والاجتهادية العظيمة، ومن الجانب الآخر يقدم صوراً ونماذج من الفقه المقارن، الذي يوسع المدارك ويمرّن التفكير ويُشْعِر بالسعة والرحمة؛ فهو كتاب في الفقه المقارن، إضافة إلى تأصيل وتأسيس مناخ الحرية الذي أنتج ذلك كله.

ولا شك أن الحديث عن الحرية وتطبيقاتها في الفقه يمنح المسلم جرعة كبيرة من الاعتزاز والصمود في وجه كثير من التحديات والممارسات السياسية والفكرية والفقهية اليوم، التي تنتقص من حريته وتحول دون الإفادة من التاريخ الثقافي والسياسي والفقهي في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، لكن الأمر الأهم هو: كيف نمتد بذلك في حاضرنا ومستقبلنا؟ وما هي الوسائل والآليات التي تمكننا من صناعة الحرية وفتح النوافذ في الجدران المسدودة على الماضي والحاضر والمستقبل، حتى نكون في مستوى إسلامنا وعصرنا، وتتحقق ثمرات عقيدة التوحيد (التحرير) في حياتنا، وحتى لا يشكل الكلام عن الماضي أحد المهارب ومعالجة عقدة مركب النقص الحاصل في حاضرنا؟

ولله الأمر من قبل ومن بعد.

مقدمة

الحمد لله الذي أوضح لنا معالم الدين، ومنَّ علينا بالكتاب المبين، وشرع لنا من الأحكام، وفصل لنا من الحلال والحرام ما جعله على الدنيا حكماً تقررت به مصالح الخلق، وثبتت به قواعد الحق، ووكل إلى ولاة الأمور ما أحسن فيه التقدير، وأحكم به التدبير، فله الحمد على ما قدَّر ودبَّر، وصلواته وسلامه على رسوله الذي صدع بأمره، وقام بحقه محمد النبي وعلى آله وصحابته[1].

وبعد،

فالإنسان مكلف ومسؤول عما كلفه الله تعالى به يوم القيامة، فمن تحرر عن قيود التكاليف عوقب بألوان من العذاب، ومن تقيد بها أثيب بأنواع الفضل والمثوبة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝١٤ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ (الانفطار:١٣-١٥).

أما في الدنيا فالسبل مفتحة أمام الإنسان، يسلك منها ما يشاء ويتصرف فيها على النحو الذي يريد، وهو في هذا يملك حريته، إذ هو غير ممنوع من التصرف، قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف:٢٩)[2].

---

(١) الماوردي، في مقدمة الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية).

(٢) راجع: البوطي، محمد سعيد، المرأة وحقوقها في الحرية، http://muhammadpr.com

وقد اقتضت ضرورة رفع الظلم والعنت عن المجتمع تشريع عقوبات على بعض التكاليف السلوكية كالقصاص من القاتل، والرجم أو الجلد للزاني، وقطع اليد من السارق؛ «حسماً للفساد، وزجراً عن ارتكابه، ليبقى العالم على نظم الاستقامة؛ لأن إخلاء العالم عن إقامة الزاجر يؤدي إلى انخرافه»[1]. ولذا قال المرغيناني: «المقصد الأصلي من شرعه [أي: الحد]: الانزجار عما يتضرر به العباد، والطهارة ليست أصلية فيه»[2].

وعلى ذلك: فقد شُرعت الحدود لمصلحة تعود إلى كافة أفراد المجتمع؛ لأن في تطبيق حد الزنا صيانة الأنساب، وفي حد السرقة صيانة الأموال، وفي حد الشرب صيانة العقول، وفي حد القذف صيانة الأعراض»[3].

لقد تحول القرآن الكريم والسنة المطهرة إلى ممارسات وتطبيقات عملية ومن ثم تحرر الضمير الإنساني من الإكراه الديني، وتحررت شعوب الشرق من الطغيان، ثم تركت جماهير هذه الشعوب وما يدينون. وظل التنوع الديني والفلسفي والمذهبي والفكري في الحضارة الإسلامية شاهدَ صدقٍ على الإنجاز الذي تحقق في ميدان الحرية. بينما ضاقت حضارات أخرى حتى بالاختلاف المذهبي داخل الدين الواحد[4].

والحرية في جوهرها تعني: كرامة الإنسان، وإنسانية الإنسان، وحياة الإنسان، وأن انتهاكها أشد وأكبر من القتل والقضاء على الحياة، وأن

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ط سنوات مختلفة، ١٧/١٣١.

(٢) البابرتي، العناية شرح الهداية (بيروت: دار الفكر) ٥/٢١٢.

(٣) راجع: ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط٢ (دار الكتاب الإسلامي) ٥/٢.

(٤) راجع: محمد عمارة، حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العددان ٣١-٣٢، ٢٠٠٢م، ٢٠٠٣م، ص١٢٢.

فرضية الجهاد في الأصل إنما شرعت لحماية الحرية والدفاع عنها ونـــشرها، قال تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ (البقرة:١٩٣). وليست الفتنـــة سوى الإكراه والإجبار وحرمان الإنسان من قيمة الحرية[١].

وعلى ذلك: فقد سوّى الفكر الإسلامي بين الحرية والتحرير من جهة وبين الحياة والأحياء من جهة ثانية؛ لأن الرق والعبودية موت وموات، قال الله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء:٩٢)، قال النسفي، في تفسيره: «لما أخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء لزمـــه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات»[٢]. وقال أبو حيان: «لما أخرج نفساً مؤمنة عن جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار؛ لأن إطلاقهـــا من قيد الرق حياتها من قبل أنّ الرقيق ممنوع من تصرّف الأحرار»[٣].

ولذا أمر النبي ﷺ ابن عباس، رضي الله عنهما، والأمة من خلفـــه أن يرفعوا الأغلال عن عقولهم؛ لأن الآجال والأرزاق والنفع والضر بيد الخالق، فقال: «**يَا غُلَامُ، إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ: احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللَّـــهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ؛ وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ**

(١) عمر عبيد حسنه، في تقديمه لــ محمد عبد الفتاح الخطيب:حرية الرأي في الإسلام، مقاربة في التصور والمنهجية، كتاب الأمة، العدد ١٢٢، ذو القعدة ١٤٢٨هــ، السنة ٢٧، ص٢٦.
(٢) تفسير النسفي (مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل) ١/٢٤٠.
(٣) تفسير البحر المحيط، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م) ٣/٣٣٥.

اللَّهُ لَكَ، وَلَوِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الأَقْلاَمُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ»[1].

كما نهى عن التبعية المقيتة والسلبية القاتلة، فقال ﷺ فيما رواه حذيفة، رضي الله عنه: **«لاَ تَكُونُوا إِمَّعَةً تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا وَإِنْ أَسَاءُوا فَلاَ تَظْلِمُوا»**[2].

ولذا قال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، لعمرو بن العاص، رضي الله عنه: «مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»[3]. وقال علي، رضي الله عنه: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»[4].

وجعل ربعي بن عامر، رضي الله عنه، تحرير الناس هو جوهر رسالة الإسلام لما سأله رستم عن سبب مجيء المسلمين إلى الفرس؟ فقال: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه فمن قبل منا ذلك قبلنا منه ورجعنا عنه، ومن أبى قاتلناه أبداً حتى نفضي إلى موعود الله»[5].

وفيما يأتي قراءة في الفقه الإسلامي لرصد أبرز الفروع والمسائل الفقهية المتعلقة بقضية الحرية، التي قررها الدين وصانتها الأمة فحفظتها الحضارة.

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب صفة القيامة.

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب البر والصلة.

(٣) الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩م) ٦٦٠/١٢.

(٤) أوردها ابن حمدون في التذكرة الحمدونية.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: مكتبة المعارف) ٣٩/٧.

المبحث التمهيدي

المطلب الأول: أهمية الحرية وأثرها على سلوك الفرد والجماعة

أهمية الحرية:

الحرية.. منحة إلهية، وحق طبيعي الإنسان لممارسة أعماله والقيام بوظائفه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)؛ ولذا كان من الطبيعي أن يجعل الإسلام هذه الحقيقة أساساً مرجعياً في تشريعاته[١]، وكان النبي ﷺ يوثق علاقة الإنسان بالله فهو مولاه وسيده، ويفك قيود عبوديته للبشر، قال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف:١٥٧)، لا سيما وقد جعل الله عز وجل الإيمان به سبيلاً للتحرر والانفكاك عن الظلم والتسلط والاستبداد والتأله، ومن ثم فليس مستغرباً أن تنحصر مهمة الأنبياء في العمل على تثبيت هذه الحقيقة وتجليتها وتمثلها في الواقع، فكانت قولتهم جميعاً: ﴿يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ (الأعراف:٦٥)، ومن هنا استقرت (لا له إلا الله) شعاراً للإيمان، وميثاقاً للتحرر والتحرير، ومحوراً للتدين، وحداً فاصلاً بين الإيمان والكفر[٢].

---

(١) الريسوني، الحرية في الإسلام، أصالتها وأصولها، مجلة إسلامية المعرفة.

(٢) راجع عمر عبيد حسنه، في تقديمه لحرية الرأي في الإسلام، مرجع سابق، ص٥-٦.

ولعلنا قد ندرك -في ضوء ما سبق -مغزى قول الرسول ﷺ عن سورة الإخلاص: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ**»[1]، فهي عنوان للخلاص والحرية والانعتاق؛ لأن الإيمان بالله يحمي النفس، ويحصن الفكر، ويعتق الروح، ويحفظ القلب عن سلطان الطواغيت. ومن هنا قال الكواكبي: «وكفى بالإسلامية رقيّاً في التشريع، رقيّها بالبشر إلى منزلة حصرها أسارة الإنسان في جهة شريفة واحدة وهي (الله)، وعتقها عقل البشر عن توهُّم وجود قوة ما، في غير الله، من شأنها أن تأتي للإنسان بخيرٍ ما، أو تدفع عنه شرّاً ما»[2].

ومع ذلك جعل الله عز وجل سبيل الإيمان به هو الاقتناع، وجعل وظيفة النبي هي البيان وعدم الإجبار، فقال تعالى في حق النبي محمد ﷺ: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق:٤٥)، ذلك أن أمر الاستجابة لهذا الخير من عدمه منوط بحرية الإنسان في الاختيار، قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾ (الكهف:٢٩)[3].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن.

(٢) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق أسعد السحمراني، ط٤ (دار النفائس) ص٨٠.

(٣) راجع: عمر عبيد حسنه، في تقديمه لحرية الرأي في الإسلام، مرجع سابق، ص٦، ٧.

- أثر الحرية على الفرد والمجتمع:

لا شك أن اتصال الفرد بالجماعة لازم لبناء شخصيته وتربية ملكاته، ولكن يجب أن تستغل هذه القدرات الفردية في سبيل نفع الجماعة، كما تعمل الجماعة لإسعاد الفرد وإشباع حاجاته، فإذا تحكمت الفردية وطغت على الجماعة بدعوى الحرية كانت أنانية حملت على الظلم والفحش والقطيعة، وترتب على ذلك: الاستعباد، والذل والهوان[1]. قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ ۝١٠ وَمَا يُغۡنِي عَنۡهُ مَالُهُۥٓ إِذَا تَرَدَّىٰٓ﴾ (الليل:٨-١١)؛ وعن عبد الله بن عمرو بن العاص، رضي الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «... **إِيَّاكُمْ وَالشُّحَّ، فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، أَمَرَهُمْ بِالْقَطِيعَةِ فَقَطَعُوا، وَأَمَرَهُمْ بِالْبُخْلِ فَبَخِلُوا، وَأَمَرَهُمْ بِالْفُجُورِ فَفَجَرُوا**»[2].

وعلى هذا قامت الرأسمالية في الغرب، وتوسعت في بهرجة فردية الإنسان، وتركت له حرية التصرف حتى وصل الأمر إلى ترك العنان للشهوات والأهواء، فتحطمت الأخلاق، وضاعت القيم، وترك الحبل على الغارب للنهم الاقتصادي، حتى لا يعترف فيه بحق أحد في توجيهه وضبط تصرفاته. كما أن إلغاء الفردية في الجانب الآخر، وكبت الحريات الشخصية

---

(١) انظر: الواعي، النشاط الحيوي للفرد والجماعة في الإسلام، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة السابعة، عدد ١٦، مارس ١٩٩٠م، ص٢٨٦-٢٨٧.

(٢) أخرجه أحمد، كتاب مسند المكثرين من الصحابة.

لحساب المجموع هلاك للفرد ذاته بل وهلاك للجماعة. والإسلام لا يقر هذا أيضاً إذ يترك للفرد حريته ليعمل بطاقته شريطة أن ينتفع المجموع وتصان القيم والتعاليم التي وهبها الله للإنسان، وأنعم عليه بها لسعادته وصلاحه، وهو مع ذلك يحافظ على كرامته وحريته فلا يسمح لغيره أن يستعبده حتى لا يهون على الخلائق[1].

مما سبق يتبين: أن الإنسان حر مختار، غير أنه مسؤول فيما لو تعدى على حرية غيره؛ لأن مصادرة الحرية والاختيار تعد جريمة يترتب عليها ألوان من الظلم كالاستعباد، وسحق الإرادة، وكبت الفكرة ونحو ذلك.

المطلب الثاني: علاقة المنظومة الأخلاقية بالفقه الإسلامي:

إن المنظومة الأخلاقية في واقعنا المعيش قد أصابها اضطراب شديد بسبب انتشار ثقافة المادية النفعية والتي بدورها تهدد كل ما يتصف بالثبات والإطلاق، بل وتحاول القضاء على الفطرة الإنسانية حتى غاب الضابط للسلوك الذي يحافظ على معاني الرقي الإنساني[2].

والأخلاق جمع خلق، والخلق كما قال الجرجاني: «عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً

---

(١) الواعي، النشاط الحيوي للفرد والجماعة، مرجع سابق، ص٢٨٧.

(٢) راجع: على جمعة، تقرير عن الوثيقة الإسلامية للأخلاقيات الطبية. http://dr-a.blogspot.com3 aligom

بسهولة سميت الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً»[1].

ومع ذلك غلب على الظنون منذ زمن بعيد أن الأخلاق مجرد أفعال تصدر من الإنسان ولا علاقة لها بتحديد هويته، وهذا غير صحيح؛ لأنه ما من فعل يفعله الإنسان إلا وهو مقترن بقيمة خلقية راقية يرتفع بها قدر هذا الفعل، وتزداد به معاني الإنسانية الراقية فيه وفي المجتمع، أو مقترن بقيمة خلقية دنية ينخفض بها قدر هذا الفعل، وتتردى به معاني الرقي الإنساني في كل مجالاته[2].

هذا، وموضوع الفقه الإسلامي هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وذلك عبر النظر العقلي في النصوص وبذل الوسع في فهمها واستخراج الحكم منها، أو استنباط حكم جديد لأمر مستحدث (لا نص فيه)؛ من خلال عمليات التمثيل أو التخريج أو الاستقراء وغير ذلك.

وعلم الفقه ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض بالكيفية التي تجمع بين ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات؛ لينتفي بذلك الضرر منهم على غيرهم، ومن غيرهم عليهم، كما ينظم علاقة المخلوقين بخالقهم عن

---

(١) التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ) ٣٢٤/١.

(٢) راجع: على جمعة، تقرير عن الوثيقة الإسلامية للأخلاقيات الطبية، مرجع سابق.

طريق عبادات: الصــلاة والصيـــام والزكاة والحج وغير ذلــك. ومـــن ثم تهدف أحكام الفقه الإسلامي إلى تحقيق المصالح للفـــرد والجماعـــة، ودرء المفاسد عنهما.

والأخلاق بالنسبة لعلم الفقه بمثابة القانون الحاكم للتطبيقات الفقهيـــة والممارسات العملية وليست رؤيه فلسفية لا نصيب لهـــا مـــن التطبيـــق، فالأخلاق معيار للسلوك الإنســـاني، والشريعة الإســـلامية تعتـــبر الفقـــه الإســـلامي أصل من أصـــول الدين، كما أن الأخلاق هي الأخرى أصل من هذا الدين[1].

وعلى ذلك: نحاول تسليط الضوء على جهود الفقهاء في إقامة الفقـــه على الأخلاق، لا سيما والحرية مبدأ أصيل يمثل أحد المسالك الأساســـية في تكوين الشخصية المنفتحة الواعية، بيد أنها بلا قيد تؤدي إلى فوضى. ومـــن هنا كانت أهمية القيود والضوابط التي تضمن فاعلية الحرية وحرية الجميـــع؛ لذا شرع الله عز وجل تكاليف، وكان الدخول تحت هذه التكاليف صـــعباً على النفوس؛ لأنه أمر مخالف للهوى، وصاد عن سبيل الشهوات، لا ســـيما والحق ثقيل، والنفس إنما تنشط بما يوافق هواها لا بما يخالفه[2]، ومـــن هنـــا كان الإمـــام مـــالك، رحمه الله، ينـــفر من إلزام الناس بما لم يرد في كتاب ولا سنة ولا جرى به العمل عند الصحابة، رضي الله عنهم.

---

(١) راجع: على جمعة، تقرير عن الوثيقة الإسلامية للأخلاقيات الطبية (مرجع سابق).
(٢) راجع: الشاطبي، الاعتصام (مصر: المكتبة التجارية الكبرى) ١٢٤/١.

وهذه التكاليف في الحقيقة ليست تقييداً للإنسان بل هي في مصلحته؛ ليأخذ كل إنسان حقه دون طغيان على حق أحد. قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد:٢٥)، ومن ثم «يزول التظالم ولا يقع تهارج ولا تواثب... وفي جملة ذلك بيان أن الله تعالى عرف عباده أنه إنما تعبدهم باستصلاحهم بالشرائع»[1]. وبهذا يمكن السيطرة على النفس وإخضاعها لحكم العقل، وحينئذ تكون هذه القيود حماية للحرية وليست كبتاً لها.

غير أن تقييد المباح من قبل ولاة الأمور أمر صعب ودقيق؛ لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعد ظلماً، ومن ثم يجب عليهم التريث وعدم التعجل[2].

---

(١) الشاشي، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م) ص٣٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط٢ (دار النفائس، ٢٠٠١م) ص٢٨٧.

المبحث الأول: مفهوم الحرية، وقواعدها الفقهية

المطلب الأول: التعريف بالحرية، وأنواعها:

الفرع الأول: تعريف الحرية:

الحرية في اللغة: هي اسم من حر، يحر إذا صار حراً، وحرره: أعتقه. والحر: الفعل الحسن، قال طرفة:

لا يَكُنْ حبّكِ داءً قاتلاً ليس هذا منكِ، ماويَّ[1]، بِحُر

(أي بفعل حسن) والحُرَّةُ: الكريمةُ من النساء، قال الأعشى:

حُرَّةٌ طَفْلَةُ الأنامل تَرْتَبُ سَخاماً تَكُفُّه بخلال[2].

ويعود أصل هذا الاستخدام إلى ذلك الميل الإنساني العام في نسبة الصفات الذميمة للرقيق، والحميدة للأحرار من البشر[3]. قال الليث: الحُرّ من الناس: خيارهم وأفاضلهم[4].

---

(١) قالَ الحافظُ: «ماوِيَّةُ بنْتُ أبي لُخْزَمَ»؛ الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس.

(٢) انظر: مادة: (ح ر ر) ابن منظور، لسان العرب؛ ومادة: (ح ر) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم.

(٣) راجع: روزنتال، فرانز، مفهوم الحرية في الإسلام (دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي)، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، معن زيادة، ط٢ (دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م) ص٣٠.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة، ط١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م) ٣/٢٧٧.

وقال ابن الملقن في حواشيه على منهاج النووي: «يذكر اللغويون أن لفظ «حر» مشتق من حَر الذي هو ضد البرد؛ لأن الرجل الحر يمتلك كبرياء وأخلاقاً حاثة تبعثه على طلب الأخلاق الحميدة. والعبد بخلاف ذلك»[1].

ومن حكم العرب المأثورة: «الحر من راعى وداد لحظة، وانتمى لمن أفاده لفظة)، وقد ورد عن عائشة، رضي الله عنها، أن الرسول ﷺ أخذ البيعة من النساء على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يقتلن أولادهن، ولا يزنين» فقالت هند بنت عتبة بن ربيعة: «أو تزني الحرة؟»[2].

وحتى في الموت فالحر لا يرضى إلا بموت يليق بمكانته كما في قول مسلم بن عقيل بن أبي طالب الذي رفض الاستسلام دون قتال وأنشد:

أقسمتُ لا أقتل إلا حراً وإن رأيت الموت شيئاً نكرا[3]

فالخيار هنا ليس بين الحرية والموت ولكنه الخيار بين موت كريم هو موت الأحرار، وآخر وضيع هو موت العبيد.

هذا، وقد تعددت تعريفات الحرية، أبرزها تعريف د. الدريني، بأنها:

---

(١) ابن الملقن، الإشارة إلى ما وقع في المنهاج من الأسماء والأماكن واللغات (مخطوطة في جامعة بيل، رقم 5608 -L ق 59 أ-ب) نقلاً عن: روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، مرجع سابق، ص٤٩.

(٢) أبو يعلى، مسند أبي يعلى، تحقيق حسين أسد، ط١ (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م).

(٣) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م) ٢٠/٢٥٠.

المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء، تمكيناً لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير.

وهذا التعريف يستند على تعريف الأصوليين للإباحة التي تقوم في أصل تشريعها على التخيير بين الفعل والترك.

وأما تعريفات الصوفية للحرية فأهمها تعريف الجرجاني بأنها: «الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار»[1].

وفي الفكر الغربي عرفها «جون لوك» بأنها تعني: القدرة والطاقة اللتان يوظفهما الإنسان لأجل القيام بعمل معين أو تركه[2]. كما عرفها «جون استيوارت ميل» بأنها: قدرة الإنسان على السعي وراء مصلحته التي يراها، بحسب منظوره، شريطة أن لا تكون مفضية إلى إضرار الآخرين[3]. أما «كانْت» فعرفها بأنها: استقلال الإنسان عن أي شيء إلا عن القانون الأخلاقي[4]. وقيل هي: قدرة المرء على فعل ما يريده[5].

---

(١) التعريفات، مرجع سابق، ١/١١٦.

(٢) تحليلي نوين از آزادي، موريس غرنستون، جلال الدين، اعلم، ص١٣، http://www.ahlulbaitonline.com

(٣) رسالة آزادي، جان استوارت ميل، ترجمة جواد شيخ، إسلامي، نقلاً عن المرجع السابق.

(٤) تحليلي نوين از آزادي، م.ن. ص١٣، نقلاً عن المرجع السابق.

(٥) حيدر عبد السادة، مفهوم الحريات في الشرائع السماوية والأرضية، مجلة النبأ، عدد ٤٤، نيسان ٢٠٠٠م.

وبعد، فهذه التعاريف تدور حول قدرة الإنسان على فعل الشيء أو تركه بإرادته الذاتية دون الإضرار بالآخرين، وهذا في إطار السلوك والتصرف.

- الفرع الثاني: أنواع الحرية:

الحرية كل لا يتجزأ، وأنواعها وتجلياتها تكمل بعضها بعضاً، وتعبر عن وجوه متعددة للكرامة الإنسانية، لا سيما وهناك عائلات من الحرية وثيقة الارتباط ببعضها كحريات الضمير والتفكير والاعتقاد والرأي والصحافة والنشر، وحريات التجمع والاجتماع والتنظيم... إلخ، وهناك حريات سياسية واقتصادية وفكرية ...الخ، وهناك حريات عامة وأخرى خاصة، والأخيرة هي محل الدراسة في هذا الفرع؛ لبيان حدود الخصوصية (النسبية) من جهة، وبيان تكاملها من جهة ثانية، وأسوق أهم أنواعها فيما يأتي:

أولاً: حرية الاعتقاد:

ويقصد بها حرية اختيار الإنسان للدين الذي يرتضيه، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة:٢٥٦)؛ ومن ثم فلا يجوز إرغام أحد على ترك دينه، واعتناق دين آخر، ومن هنا كان تأكيد القرآن الكريم على ذلك بما لا يقبل التأويل في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ (الكهف:٢٩)، كما وجه القرآن الكريم الدعوة إلى أهل الكتاب للحوار، فقال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ

سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ﴾ (آل عمران:٦٤).

وقد أقر النبي محمد ﷺ حرية الاعتقاد في وثيقة المدينة، وأعطى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، الأمان لسكان بيت المقدس من النصارى على حياقم وكنائسهم وصلباهم لا يضار أحد منهم ولا يرغم بسبب دينه.

ثانياً: الحرية الشخصية:

ويقصد بها أن يكون الإنسان قادراً على التصرف في شؤون نفسه، آمناً من اعتداء غيره على ذاته وعرضه وماله.

وقد عني الإسلام بهذا عناية بالغة فكرم الإنسان، وأعلى منزلته، قال تعالى: ﴿۞ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء:٧٠)، وجرّم قتله وضربه وسبه وقذفه بل وسوء الظن به، واعتبر الاعتداء عليه اعتداءً على المجتمع كله، والعناية به عناية بالمجتمع كله، قال تعالى: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ﴾ (المائدة:٣٢).

كما أمر بالمحافظة على كرامته ميتاً، فمنع التمثيل بجثته، وألزم تجهيزه ومواراته، ونهى عن الجلوس على قبره، وكسر عظمه بل وسبه وقذفه.

ثالثاً: حرية التنقل:

ويقصد بها أن يكون الإنسان حراً في سفره وترحاله داخل بلده وخارجه دون عوائق تمنعه. لا سيما والحركة شأن الأحياء وبها قوام الحياة وصلاحها، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ (الملك:١٥).

وقد عد ابن السبيل -وهو المسافر- أحد مصارف الزكاة إذا ألم به ما يدعوه إلى الأخذ منها حتى ولو كان غنياً في موطنه. وجرم قطع الطرق وترويع المسافر بالقتل والنهب والسرقة، وأنزل بالمعتدين عقوبة شديدة، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣).

كما نهي عن الجلوس في الطرقات، فإن كان ولابد منه، فليعط الجالس حق الطريق. قال ﷺ: «**إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطُّرُقَاتِ**، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ، نَتَحَدَّثُ فِيهَا، فَقَالَ: **إِذْ أَبَيْتُمْ إِلا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ**، قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: **غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الأَذَى، وَرَدُّ السَّلامِ، وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ**»[1].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الاستئذان.

وعلى ذلك: لا يمنع الإنسان من التنقل إلا لمصلحة راجحة، كما منع عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، الناس من السفر إلى بلاد الشام الذي كان به وباء الطاعون.

رابعاً: حرية التعلم:

ويعنى به حرية الفرد في تلقين العلم وتلقيه، واختيار العلم الذي يتلقاه، والمعلم الذي يلقنه. قال الكواكبي: «وقد أجمع علماء الاجتماع والأخلاق والتربية على أنّ الإقناع خير من الترغيب فضلاً عن الترهيب، وأنّ التعليم مع الحرية بين المعلّم والمتعلّم أفضل من التعليم مع الوقار، وأنّ التعليم عن رغبة في التكمُّل أرسخ من العلم الحاصل طمعاً في المكافأة، أو غيرة من الأقران»[1].

وقد أعطى المنهج الإسلامي للإنسان الحرية في طلب العلم والمعرفة بل وحثه على السعي في تحصيله، وسلوك السبل الموصلة إليه، ما دامت تتعلق به المصلحة ديناً ودنيا، أما العلوم التي لا يترتب على تحصيلها مصلحة بل مضرة ومفسدة، فهذه منهي عنها كعلوم السحر والكهانة ونحو ذلك.

وجاء في المادة (٢٦) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي صادقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٤٨/١٢/١٠م، بأن «لكل شخص الحق في التعليم؛ ويجب أن يكون في مراحله الأولى والأساسية على

(١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مرجع سابق، ص١٢٢.

الأقل مجاناً، وأن يسير القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة».

خامساً: حرية الرأي:

ويعنى به حق الفرد في اختيار الرأي الذي يراه في الأمور العامة أو الخاصة وإبدائه للآخرين؛ ولهذا ثبت استحقاق الأمة للنصيحة، وإلزام أفرادها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ومن هنا كانت حرية الرأي وسيلة للقيام بهذه الواجبات[1].

وعليه: فلا يجوز إيذاء من أبدى رأيه؛ لثبوت الإذن في ذلك. روي أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قال: لا تغالوا في مهور النساء. فقالت امرأة: ليس ذلك لك يا عمر، إن الله يقول: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا مِنْ ذَهَبٍ﴾ - قال: وكذلك هي في قراءة عبد الله - فقال عمر: إن امرأة خاصمت عمر فخصمته[2].

غير أنه لا يجوز استعمال حرية الرأي أداة للإيذاء والإضرار بالآخرين أو إثارة الفتنة أو الطعن في الدين وتسفيه أحكامه أو الدعوة للخروج عليه ونحو ذلك؛ لأن من حق الآخرين عدم الإضرار بهم وحق الشرع أن تُحترم أحكامه.

---

(١) راجع: إسلام أون لاين، شرعي، بنك الفتاوي، ضوابط حرية الرأي والتعبير. http://www.islamonline.net

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ط٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ) ١٨٠/٦.

سادساً: حرية العمل:

ويعنى بها حق الإنسان في اختيار المهنة التي تناسبه والحرفة التي تلائمه؛ ولذا كان له العمل بالزراعة أو التجارة أو الصناعة وسائر الحرف والمهن ما لم يكن ذلك العمل محرماً كصناعة المسكرات والمفترات ونحو ذلك[1].

والعمل وإن كان معدوداً من المباحات من وجه، فإنه من الواجبات من وجه آخر؛ لأن الاستقلال بالعبادة لا يتحقق إلا بإزالة ضروريات الحياة ومن ثم كانت إزالتها واجبة؛ لأن كل ما لا يتم الواجب إلا به فواجب كوجوبه.

ولذا قالوا: من تعطل وتبطل انسلخ من الإنسانية بل من الحيوانية وصار من جنس الموتى، وأن من تعود على الكسل ومال إلى الراحة فقد الراحة (فحب الهوينا يكسب النصب) وقد قيل: إن أردت ألا تتعب فاتعب لئلا تتعب، وقيل: إياك والكسل والضجر فإنك إن كسلت لم تؤد حقاً، وإن ضجرت لم تصبر على الحق... وقال يزيد بن المهلب: ما يسرع أن كفيت أمر الدنيا كله لئلا أتعود العجز؛ ولأن الفراغ يبطل الهيئات الإنسانية، فكل هيئة بل كل عضو ترك استعماله يبطل كالعين إذا غمضت، واليد إذا عطلت، ولذلك وضعت الرياضات في كل شيء[2].

---

(١) راجع: القرشي، باقر شريف، العمل وحقوق العامل في الإسلام، http://www.rafed.net

(٢) الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ط١ (دار السلام، ٢٠٠٧م) ص٢٦٨-٢٧٠.

ولأهمية العمل اعتبر نوعاً من الجهاد في سبيل الله.. عن كعب بن عجرة، رضي الله عنه، قال: مر على النبي ﷺ رجل، فرأى أصحاب النبي ﷺ من جلده ونشاطه ما أعجبهم، فقالوا: يا رسول الله، لو كان هذا في سبيل الله، فقال رسول الله ﷺ: «**إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله...**»(١).

سابعاً: حرية المأوى والمسكن:

ويقصد بها: أن يكون الإنسان حراً في اختيار المسكن الذي يلائمه مع تمتعه بالأمن وهو بداخله؛ ومن ثم لا يحق لأحد أن يقتحم مأواه إلا بإذنه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝ فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُواْ فَٱرْجِعُواْ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (النور:٢٧-٢٨)، وإذا كان النهي عن دخول البيوت بغير إذن أصحابها، فالاستيلاء عليها أو هدمها أو إحراقها من باب أولى.

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، ط١(عمان: دار الفكر، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) ٥/١٣٦-١٣٧.

كما حرم التجسس، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات:١٢)؛ لأن فيه انتهاكاً لحرمة المسكن، وحرية أفراده. بل وأسقط القصاص والدية عمن انتهك له حرمة مسكنه باطلاع الغير فيه بغير إذنه ففقأ عينه، روى أبو هريرة، رضي الله عنه، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**مَنِ اطَّلَعَ فِي دَارِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَفَقَأُوا عَيْنَهُ فَقَدْ هَدَرَتْ عَيْنُهُ**»[1] أي: لا ضمان على صاحب البيت.

ثامناً: حرية التملك:

ويقصد بها حرية حيازة الإنسان للشيء، وقدرته على استغلاله، والانتفاع به، والتصرف فيه بالبيع أو الإجارة أو الرهن أو الهبة أو الوصية ونحو ذلك، ومنع (الغير) من الاعتداء عليه؛ ولذا جاءت التشريعات لصيانته عن النهب والسرقة، ووضعت عقوبات رادعة لمن يخالف، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ (المائدة:٣٨).

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب.

المطلب الثاني: القواعد والضوابط الفقهية والأصولية المتعلقة بالحرية:

ويشتمل على خمسة فروع:

الفرع الأول: الأصل في الناس الحرية:

ألغي الرق منذ عقود، بيد أن تراثنا الفقهي فيه الكثير من الأحكام التي تتعلق به؛ وذلك غير مذموم؛ لأن فقهاءنا فهموا واقعهم، ونزلوا أحكام الشرع الحنيف على هذا الواقع، و لم أشأ أن أتعرض لهذه الأحكام إلا بقدر توضيح هذا الضابط.

(الأصل في الناس الحرية) تواتر ذكر هذا الضابط والنص عليه في أقوال الفقهاء، وعللوا لهذا الأصل بأن: الحرية هي الظاهر والرق طارئ[1].

ومن ثم اتفقوا على أن ولد الزنا واللقيط حران[2]. وأجازوا معاملة من جهل حاله كجواز معاملة من لم يعرف رشده ولا سفهه[3]، وحكموا بحريته و لم يجعلوه عبداً إلا ببينة تشهد بذلك، أو بإقراره[4].

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: صدقي جميل (دار الفكر، ١٩٩٣م) ٢٤٩/٣.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ٢٤٩/٣.

(٣) البجيرمي، حاشية البجيرمي على المنهج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠م) ٣٢٣/٢.

(٤) الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ٢٤٩/٣.

وعلى ذلك قالوا: الناس أحرار بلا بيان إلا في الشهادة والقصاص، والحدود، والدية؛ لأن الظاهر يدفع به الاستحقاق لكنه لا يثبت به؛ لأن الاستحقاق لا يثبت إلا بدليل موجب له[1].

سئل الرملي، هل الأصل في الناس الحرية أو الرق؟ فأجاب: بأن الأصل في الناس الحرية، كما صرحوا به في مسائل كثيرة[2].

وعلى ذلك يمكن القول: إن الناس جميع الناس أحرار بلا بيان حتى في الشهادة والقصاص، والحدود والديات؛ لإلغاء الرق عالمياً، والفقهاء لم يدعوا إلى الرق، وإنما نظموا أحكامه وقت وجوده؛ لأن الناس احتاجوا إلى وقت ليفيئوا إلى أصل الحرية.

الفرع الثاني: الأصل براءة الذمة:

نص على هذه القاعدة ابن نجيم في الأشباه والنظائر[3]، والقرافي في الفروق فقال: «الأصل براءة الذمة حتى يتحقق الموجب، هذا هو القاعدة الشرعية المجمع عليها»[4]، وذكره الزركشي في المنثور[5]، والعز بن عبدالسلام

---

(١) الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، ط١ (دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م) ٢/٣٤٢.

(٢) فتاوى الرملي، المكتبة الإسلامية، ٢/١٥٦.

(٣) الأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر للحموي، مرجع سابق، ١/٢٠٣.

(٤) الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، (بيروت: عالم الكتب) ٣/٣٨.

(٥) المنثور في القواعد، تحقيق تيسير فائق، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٨٥م، ١/٣٢٧.

في قواعد الأحكام[1]، والسيوطي في الأشباه والنظائر[2]، وابن رجب في قواعده[3]، بل لا يكاد يخلو من النص عليه كتاب من كتب الفروع؛ «لأن الذمة خلقت بريئة، عرية عن الحقوق فلا يجوز شغلها إلا بحجة قوية»[4].

هذا، ويعنى بالبراءة في اللغة: الخروج من الشيء والمفارقة له[5].

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي للبراءة عن معناها اللغوي؛ لأنهم يريدون بالبراءة في ألفاظ الطلاق: المفارقة، وفي الديون والمعاملات والجنايات: التخلص والتنزه[6].

كما يعنى بالذمة في اللغة: العهد والعقد والأمان[7]، وفي الاصطلاح: وصف يصير به الإنسان أهلاً لما له وما عليه[8]. ومن ثم فلو ملك شخص مالاً كان أهلاً لتملك منفعة ذلك المال، كما أنه يكون أيضاً أهلاً لتحمل مضرة دفع ثمنه المجبر على أدائه[9].

وعلى ذلك يعنى بهذا الأصل: أن ذمة كل شخص بريئة، أي غير مشغولة بحق آخر، وشُغلها يحصل بالمعاملات التي يجريها فيما بعد، ومن ثم

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر) ٣٢/٢.
(٢) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط١ (دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م) ص٥٣.
(٣) القواعد في الفقه الإسلامي (لبنان: دار الفكر، بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م) ص٧٨.
(٤) ابن الهمام: شرح فتح القدير على شرح بداية المبتدي (بيروت: دار الفكر) ٣٤٣/٨.
(٥) انظر: مادة: (ب ر أ): ابن منظور، لسان العرب؛ والزبيدي، تاج العروس.
(٦) الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ٥١/٨.
(٧) مادة: (ذ م م)، الرازي، مختار الصحاح.
(٨) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (مصر: مكتبة صبيح) ٣٢٢/٢.
(٩) حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ط١ (دار الجيل، ١٩٩١م) ٢٥/١.

فكل أحد يدعي خلاف هذا الأصل يطلب منه أن يبرهن على ذلك؛ لأنه يدعي خلاف الظاهر وخلاف الأصل. ولذا لم يقبل في شغلها شاهد واحد، ما لم يعتضد بآخر، أو يمين المدعي، ولذا كان القول قول المدعى عليه، لموافقته الأصل.

مما سبق يتبين: أن الأصل براءة الذمة من الحقوق، وبراءة الجسد من القصاص والحدود والتعزيرات، ومن الأقوال كلها والأفعال بأسرها. ومن ثم فلو شك هل لزمه دين في ذمته، أو شك في طلاق زوجته، أو شك في نذر فلا يلزمه شيء من ذلك؛ لأن الأصل براءة ذمته، فإن الله خلق عباده كلهم أبرياء الذمم والأجساد من حقوقه وحقوق العباد إلى أن تتحقق أسباب وجوبها[1]، وبهذا يظهر جلياً أن الإنسان خلق حراً طليقاً يكتسب ما يشاء ويلتزم بما يشاء، في حدود إمكاناته وفق ضوابط الشرع الحنيف.

الفرع الثالث: الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم:

أورد هذه القاعدة بهذا اللفظ السيوطي[2]، كما أوردها ابن نجيم لكن بصيغة الاستفهام[3]، وجعلها الزركشي مترددة بين الإباحة، والتحريم، والوقف[4]، وبحثها الأصوليون في مبحثي الاستصحاب، والتحسين والتقبيح العقليين.

---

(١) راجع: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ٣٢/٢.
(٢) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، مرجع سابق، ص٦٠.
(٣) فقال: «قاعدة هل الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة؟»، الأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر للحموي، مرجع سابق، ٢٢٣/١.
(٤) فقال: «الأصل في الأشياء الإباحة أو التحريم أو الوقف»، المنثور في القواعد، مرجع سابق، ١٧٦/١.

وتشمل هذه القاعدة بلفظها: قضية حكم الأفعال والأشياء قبل ورود الشرع، وكذا حكم الأفعال والأشياء التي سكت عنها الشرع بعد وروده، فلم يخصها بحكم. واختلاف الفقهاء في صياغة هذه القاعدة مبني على اختلافهم في حكم هذه الأفعال والأشياء بين جازم بأن الأصل في الأشياء الإباحة، وبين جازم بأن الأصل فيها هو التحريم، وبين متردد في الإباحة، أو الحظر فتوقف، وبين مفصّل بين المنافع والمضار.

فالشافعية(١)، وأكثر الحنفية(٢)، وبعض الحنابلة(٣) وأبو الفرج المالكي(٤) ذهبوا إلى أن الأصل هو الإباحة.

وذهب أبو حنيفة(٥) وبعض الشافعية(٦)، وبعض الحنابلة(٧) والأبهري من المالكية(٨)، إلى أن الأصل هو التحريم؛ لأن التصرف في ملك (الغير) بغير إذنه قبيح، فلا يجوز لأحد أن يتناول شيئاً حتى يرد الشرع به(٩).

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ط١ (القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٤م) ٨/١٠.
(٢) انظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر (دار إحياء التراث العربي) ٥٦٨/٢.
(٣) البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع (عالم الكتب، ١٩٨٣م) ١٦١/١.
(٤) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩م) ص٦٠٩.
(٥) راجع: الحموي، الأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر، مرجع سابق، ٢٢٣/١.
(٦) راجع: التبصرة في أصول الفقه، تحقيق حسن هيتو، ط١ (دار الفكر، ١٤٠٣هـ) ص٥٣٢.
(٧) راجع: الفتوحي، شرح الكوكب المنير (مطبعة السنة المحمدية) ص١٠٣.
(٨) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، مرجع سابق، ص٦٠٩.
(٩) راجع: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص٥٣٤.

وذهب بعضهم[1] إلى القول بالتوقف بمعنى أن الأصل في الأشياء عـــدم الحكم أو عدم العلم بالحكم، فليست بمباحة ولا محظـــورة. ونتيجـــة هـــذا القول: إنه لا حرج في الفعل ولا في الترك وهو بمعنى الإباحة، إلا أنهم تحاشوا التعبير بالإباحة؛ لأنها حكم شرعي لابد أن يقوم على دليل.

وذهب الـــرازي، والآمـــدي إلى أنه لا حكم للأشياء قبل الـــشرع، وأما بعده فإن الأصل في المنافع الإباحة، والأصل في المضار التحريم ســـواء فصله الله تعالى وذكره باسم، أو لم يكن كذلك وعرفناه بصفة الخبث[2].

وعليه: فالقول الأول مع الحرية، والثاني علـــى العكـــس. والقـــولان الآخران يؤولان إلى الوفاق العملي مع القـــول الأول، ومـــن ثم يتـــبين أن الإنسان حر مسموح له بالتصرف في نفسه وفيما يزدحم به هذا الكون من خيرات وكائنات ومنافع وإمكانات. فهذا هو الأصل حتى يثبـــت خلافـــه بنص، أو يظهر خبثه وضرره[3].

وهذه القاعدة قبل أن تحرر الإنسان في سلوكه وتصرفه، تحرره في إيمانه وضميره؛ لأنه يطمئن أن ما لم يرد فيه تحريم ولا تقييد، وكان له فيه رغبـــة ومصلحة فهو له، ولا حرج فيه ولا خوف منه؛ أما إذا أصبح شاكاً خائفـــاً من شبح التحريم والإثم حيثما فكر وقدر، وكلما همّ وعزم، وأينما تحـــرك

---

(١) راجع: قواطع الأدلة في الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م) ٤٨/٢.

(٢) راجع: الرازي، المحصول في علم الأصول، جامعة الإمام محمد بن ســـعود، ط١، ١٤٠٠هـ، ٦/١٤٢-١٤٣؛ الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ط١ (مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ) ٤٨٧/١.

(٣) الريسوني، الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، مرجع سابق، ص١٥-١٧.

واتجه، لمجرد أن كل ما ليس منصوصاً على إباحته فهو حرام، أو يحتمل أن يكون حراماً، أو قيل إنه حرام، أو فيه شبهة الحرام، فقد يدخل في أزمة إيمان وضمير، قبل أن يدخل في أزمة تصرف وتدبير. ومن ثم ندرك قيمة الجمع بين تحليل الطيبات وتحريم الخبائث من جهة، وإزالة الأغلال والآصار من جهة ثانية في قوله تعالى عن النبي محمد ﷺ: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ (الأعراف:١٥٧)[١].

الفرع الرابع: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة:

روى البخاري بسنده أن عبيد الله بن زياد، عاد معقل بن يسار في مرضه الذي مات فيه، فقال له معقل: إني محدثك حديثاً سمعته من رسول الله ﷺ، سمعت النبي ﷺ يقول: «**مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحُطْهَا بِنَصِيحَةٍ إِلاَّ لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ**»[٢]، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ (النساء:٥٨)، وقال عمر، رضي الله عنه: «إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعففت»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص١٧.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام.

(٣) المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ط١ (دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م) ١٢/٢٥١.

هذا، وقد نص على هذه القاعدة ابن نجيم والسيوطي في أشباههما[1] والزركشي في المنثور[2]؛ كما نصت عليها مجلة الأحكام العدلية في المادة (٥٨)[3]، وعبر عنها تاج الدين السبكي بلفظ «كل متصرف عن الغير، فعليه أن يتصرف بالمصلحة»[4]، وصاغها الشافعي فقال «منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم»[5].

ويعنى بها: أن صحة ولزوم تصرفات الراعي[6] على رعيته متوقف على تضمنها للمصلحة والمنفعة، فإن خلت منها فلا صحة ولا لزوم؛ لأنه مطالب بتحري المصلحة، وصيانة الحقوق، ولا يكون تصرفه تشهياً محضاً غير مبني على مقتضى الأصلح في التدبير. ومن ثم كان أبو بكر الصديق، رضي الله عنه، يسوي بين الناس في العطاء من بيت المال، وكان عمر، رضي الله عنه، يعطيهم على قدر الحاجة والفقه والفضل[7].

---

(١) ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان (دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م) ص١٢٣.

(٢) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، مرجع سابق، ١/٣٠٩.

(٣) حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، مرجع سابق، ١/٥٧.

(٤) الأشباه والنظائر، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩١م) ١/٣٣٠.

(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، مرجع سابق، ص١٢١.

(٦) ويقصد بالراعي: كل من ولي أمراً من أمور العامة عاماً كان كرئيس الدولة أو خاصاً كمن دونه من الموظفين والمستشارين.

(٧) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص٢٥١.

قال العز بن عبد السلام: «يتصرف الولاة ونوابهم بما هو أصلح للمولى عليه درءاً للضرر والفساد، وجلباً للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم»[1].

وقال القرافي: اعلم أن كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة، أو درء مفسدة..[2].

وقال ابن نجيم: تصرف القاضي فيما له فعله في أموال اليتامى، والتركات، والأوقاف مقيد بالمصلحة، فإن لم يكن مبنياً عليها لم يصح[3].

وعلى ذلك: تقرر وجوب اشتمال تصرفات رئيس الدولة والوزراء والقضاة والوصاة والولاة... ونحوهم على المصلحة، فإن خلت منها فلا اعتداد بها، ومن ثم ساغ الإشراف عليهم ومحاسبتهم بل والرقابة عليهم حتى لا ينفكوا عن المصلحة التي أنيطت تصرفاتهم بها.

وبعد،

فهذه القاعدة تحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتوازن بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة؛ لأن تدخل الحاكم هو فقط لتحقيق العدل بين الناس، وحفظ الحريات والتوازن في المجتمع.

---

(١) راجع: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ٨٩/٢.
(٢) الفروق (بيروت: عالم الكتب) ٣٩/٤.
(٣) الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، مرجع سابق، ص١٢٥.

الفرع الخامس: الناس مسلطون على أموالهم:

ومقتضى سلطنة الناس على أموالهم: عدم جواز أخذها من أيديهم وتملّكها عليهم؛ لأن أموالهم مصونة لا يجوز لحاكم وغيره أن يتعرض لها بغير حق؛ وإلا فهو ظلم ظاهر، قاتل لروح العمل وفاعلية الإنجاز، ومؤذن بخراب العمران وفساد النوع البشري.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ (النساء:٢٩). وقال الرسول ﷺ: «لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إلاَّ بطيب نَفْسٍ منْهُ»[١]. وقال أيضاً: «سِبَابُ الْمُسْلِمِ أَخَاهُ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ، وَحُرْمَةُ مَالِه كَحُرْمَة دَمه»[٢].

ومن الجدير بالذكر: أن الفقهاء لم ينصوا على هذه القاعدة في كتب القواعد، لكن توارد التعليل بها في كتب الفروع عند الشافعية[٣] والحنابلة[٤]، والزيدية[٥] والإمامية[٦].

---

(١) أخرجه أحمد، كتاب مسند البصريين.

(٢) أخرجه أحمد، كتاب مسند المكثرين من الصحابة.

(٣) راجع: الشافعي، الأم (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠م) ٢/٩١؛ والماوردي، الحاوي الكبير (دار الفكر) ٥/٨٩٨.

(٤) راجع: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبدالرحمن بن قاسم، طبعة الملك فهد، ١٩٩٥م، ٢٨/٩١؛ ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (دار البيان) ص٢١٥.

(٥) راجع: الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، ط١ (دار الحديث، ١٩٩٣م) ٥/٢٦٠.

(٦) راجع: العاملي، الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية (دار العالم الإسلامي) ٤/٣٠٢.

وما دام الشخص مسلطاً على ماله، فله التصرف فيه كيفما يشاء، وليس لأحد منعه من التصرف فيه أو الإثراء على حسابه بالسخرة أو بالخداع أو بالغصب أو نحو ذلك مما يعد أكلاً لماله بالباطل.

وعلى ذلك: يجوز للمرأة في مالها - ما دامت رشيدة - مثل ما جاز للرجل في ماله؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ (النساء:٦)، وبعد الدفع لها يبقى سلطانها على مالها سلطان الرجل على ماله لا يفترقان. ومن ثم لها أن تتصرف في مالها بطريق المعاوضة بدون إذن من أحد باتفاق الفقهاء[1].

قال ربيعة: «لا يحال بين المرأة وبين أن تأتي القصد في مالها في حفظ روح أو صلة رحم، أو في مواضع المعروف، إذا لم يجز للمرأة أن تعطي من مالها شيئاً، كان خيراً لها أن لا تنكح، وأنها إذا تكون بمنزلة الأمة»[2].

---

(١) راجع: السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ١٢/٥؛ القرافي، الفروق، مرجع سابق، ١٣٦/٣؛ الشافعي، الأم (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠م) ٢٢٤/٣؛ ابن قدامة، المغني، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ) ٣٠٠/٤؛ ابن حزم، علي، المحلى بالآثار (دار الكتب العلمية) ١٨١/٧.

(٢) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ١٨٤/٧.

كما يجوز لها لو كانت متزوجة التصرف في كل مالها بالتبرع به عند جمهور الفقهاء من الحنفية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3]، والظاهرية[4].

وقال الليث: لا يجوز لها ذلك مطلقاً إلا بإذنه لا في الثلث ولا فيما دونه إلا الشيء التافه[5]. ووافقه مالك[6] وأحمد في رواية[7] فيما زاد على الثلث.

القول الراجح: هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء القائلون بصحة تبرع المرأة مطلقاً دون توقف على إذن زوجها، ومن ثم كان لها حرية التصرف في مالها. بيد أن الأولى هو مشاورتها له تطييباً لخاطره ومحافظة على عشرته.

---

(١) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، ط٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م) ١٥٩/٤.

(٢) الشافعي، الأم، مرجع سابق، ١٥٣/٣.

(٣) راجع: الرحيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ط٢، ١٩٩٤م، ٣١٩/٣-٣٢٠.

(٤) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ١٨١/٧.

(٥) الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مرجع سابق، ٢٤/٦.

(٦) مالك: المدونة، ط١ (الكتب العلمية، ١٩٩٥م) ١٢٣/٤.

(٧) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٣٠٠/٤.

المبحث الثاني: أبرز تطبيقات الحرية في الفقه الإسلامي المقارن

المطلب الأول: أبرز تطبيقات الحرية في مجال العبادات:

ويشتمل على الفروع الآتية:

الفرع الأول: قلة التكاليف:

جاء إلى رسول الله ﷺ رجلٌ من أهل نجد، ثائر الرأس، يُسْمَعُ دوي صوتِه ولا يُفْقَهُ ما يقول، حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: «**خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ**. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: **لاَ، إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ**. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **وَصِيَامُ رَمَضَانَ**. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ قَالَ: **لاَ، إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ**. قَالَ وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **الزَّكَاةَ**. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: **لاَ، إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ**. قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ لاَ أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلاَ أَنْقُصُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ**»[(١)].

قال ابن حجر: «وليس فيه أنه إذا أتى بزائد على ذلك لا يكون مفلحاً؛ لأنه إذا أفلح بالواجب ففلاحه بالمندوب مع الواجب أولى»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ١٠٨/١.

وقال السندي: «مدار الفلاح على الفرائض. والسنن وغيرها تكميلات لا يفوت أصل الفلاح بها»[1]. وقال السيوطي: «الأصل أنه لا إثم على تارك غير الفرائض فهو مفلح، وإن كان غيره أكثر فلاحاً منه»[2].

وعلى ذلك: فالعبادات التي كلفنا الله تعالى بها محددة لا تستغرق الوقت حتى لا يؤثر الانشغال بأدائها على سير المصالح ودولاب الحياة، وتحصيل الأرزاق، فالصلاة عبادة يومية تؤدى خمس مرات في اليوم والليلة، والصوم والزكاة عبادة سنوية، والحج عبادة عمرية. وهذه العبادات تتوزع ما بين عبادة بدنية كالصلاة والصيام، وأخرى مالية كالزكاة والصدقات، وثالثة جامعة بينهما كالحج والعمرة.

والقصد هو: تهذيب الأخلاق، واستقامة النفوس وسمو الأرواح. روي عن ثوبان، رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «**اسْتَقِيمُوا وَلَنْ تُحْصُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ خَيْرَ أَعْمَالِكُمُ الصَّلاَةَ، وَلاَ يُحَافِظُ عَلَى الْوُضُوءِ إِلاَّ مُؤْمِنٌ**»[3]. وقال: «**سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّهُ لاَ يُدْخِلُ أَحَدًا الْجَنَّةَ عَمَلُهُ؛ قَالُوا: وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلاَ أَنَا، إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِمَغْفِرَةٍ وَرَحْمَةٍ**»[4]. وقال: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا مِنَ الأَعْمَالِ**

---

(١) حاشية السندي على النسائي، مرجع سابق، ١/٢٢٨-٢٢٩.

(٢) شرح السيوطي لسنن النسائي (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م) ١/٢٢٩.

(٣) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق.

مَا تُطِيقُــونَ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يَمَــلُّ حَتَّى تَمَلُّوا، وَإِنَّ أَحَبَّ الأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ»[1].

يتبادر مما سبق: أن قلة التكاليف تعطي للفــرد حريــة بعــد قيامــه بالتكاليف، لكن الصحيح أن التكاليف للفرد هي منتهى العبوديــة وهــي بطبيعة الحال منتهى الحرية، بل كلما ازداد الفرد في عبوديته بأداء النوافــل والمستحبات كلما ارتقى في درجات الحرية.

قال القفال الكبير: «والمعنى في هذه النوافل: ازدياد العبد في التقرب إلى الله، والاستكثار منها يحل محل الشكر له بالفرائض؛ لأن السيد المــنعم قــد يرضى من عبده بمقدار من الشكر فإذا زاد العبد كان أحب إليــه وأكثــر رضى، ولو أغفل ذلك المقدار الواجب كان كافراً للنعمة عاصياً للمنعم»[2].

ومن جهة ثانية فالمندوب حمى للواجب أو خادماً له أو ذريعة للمداومة عليه، فمن أدى النوافل فإنه لا محالة يؤدي الواجب، ومــن قــصر في أداء النوافل فهو عرضة لأن يقصر في أداء الواجبات[3].

وأيضاً المندوب غير لازم بالجزء ولكنه لازم بالكل، كالآذان لا يجوز لأهل بلد أن يتفقوا على تركه وإلا حملوا عليه حملاً، وكالنكاح فإنه سنة بالجزء ولكن لا يجوز أن تتركه الجماعة وإلا فنيت الأمة، وكذا سائر النوافل الرواتب[4].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب اللباس.
(٢) محاسن الشريعة في فروع الشافعية، مرجع سابق، ص٣٦.
(٣) راجــع: الشــاطبي، المــوافقات في أصــول الفقه، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة) ١/١٥١.
(٤) المرجع السابق، ١/١٣٢.

الفرع الثاني: تخيير المصلي في أداء الصلاة في الوقت الموسع:

تكلم الأصوليون على الحرية والاختيار في المباح[1]، والمندوب[2]، والواجب المخير[3]: وهو إيجاب شيء مبهم من أشياء محصورة، كخصال الكفارة[4]، وفدية الأذى[5]، وجزاء الصيد[6]، والواجب الموسع: وهو الفعل الذي طلب الشارع من المكلف أداءَه في وقت يسعه ويسع غيره من جنسه طلباً جازماً، أو هو: فعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت[7].

---

(١) المباح هو: ما لا يستحق المكلف بفعله ثواباً، ولا بتركه عقاباً. الجصاص، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٩٤م، ص٢٤٧.

(٢) المندوب هو: ما يمدح فاعله، ولا يذم تاركه من حيث هو تارك له. الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ١/٣٧٧.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ١/٢٤٦.

(٤) الواردة في قوله تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ (المائدة:٨٩).

(٥) الواردة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة:١٩٦).

(٦) الوارد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ (المائدة:٩٥).

(٧) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في شرح التحرير، ط٢ (دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م) ٢/١١٩.

وعليه: ففي الواجب المخير تفويض الأمر إلى اختيار المكلف وحريته، كتخييره في انتقاء خصلة من خصال الكفارة وغيرها من الأحكام.

وكذا الحال في الواجب الموسع كتخيير المصلي في أداء الصلاة في الوقت الموسع، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

أولاً: اتفق الفقهاء على القول بتخيير المصلي في أداء الصلاة في الوقت الموسع، وهو الوقت الذي وُكل إيقاع الصلاة فيه لاختيار المصلي، فإن شاء أوقعها في أوله، أو في وسطه، أو في آخره، ولا إثم عليه فيما يختار.

ودليل التخيير في أداء الصلاة في الوقت الموسع ما رواه ابن عباس، رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: «أَمَّنِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ، فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الأُولَى مِنْهُمَا حِينَ كَانَ الْفَيْءُ مِثْلَ الشِّرَاكِ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتِ الشَّمْسُ وَأَفْطَرَ الصَّائِمُ، ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ صَلَّى الْفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الْفَجْرُ وَحَرُمَ الطَّعَامُ عَلَى الصَّائِمِ.. وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لِوَقْتِ الْعَصْرِ بِالأَمْسِ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَيْهِ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لِوَقْتِهِ الأَوَّلِ، ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ أَسْفَرَتِ الأَرْضُ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ جِبْرِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَذَا وَقْتُ الأَنْبِيَاءِ مِنْ

قَبْلَكَ، وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ»[1]. وفي حديث بريدة عن مسلم: «وَقْتُ صَلاَتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ»[2].

وعلى ذلك: فجميع وقت الواجب الموسع وقت لأدائه، يتخير المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدر له شرعاً[3].

ثانياً: اختلف الفقهاء في تعيين الجزء الذي يتعلق به وجوب الأداء على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً، بمعنى أنه لا يأثم بتأخيرها. فلو أخرها عازماً على فعلها من غير عذر، فمات في أثناء الوقت لم يأثم؛ لأنه فعل ما يجوز له فعله، إذ هو بالخيار في أداء الصلاة في أي جزء من وقتها، والموت ليس من فعله، فلا يأثم بالتخير، إلا أن يظن الموت، ولم يؤد حتى مات، فإنه يموت عاصياً.

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ. قال أبو عيسى: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح. وقال ابن حجر: «وفي إسناده عبد الرحمن بن الحارث بن عياش بن أبي ربيعة، مختلف فيه، لكنه توبع، أخرجه عبد الرزاق، عن العمري، عن عمر بن نافع بن جبير بن مطعم، عن أبيه، عن ابن عباس نحوه، وقال ابن دقيق العيد، هي متابعة حسنة، وصححه أبو بكر ابن العربي، وابن عبد البر». التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق حسن بن قطب، (مؤسسة قرطبة) ٣/٤٠.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

(٣) ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، وبهامشه حاشية عبد الحميد الشرواني (دار إحياء التراث العربي) ٤٣٢/١؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في شرح التحرير، مرجع سابق، ١١٩/٢.

وكذا إذا تخلف ظنه فلم يمت؛ لأن الموسع صار في حقه مضيقاً، وانتفى بذلك اختياره[1].

فإن أخرها غير عازم على الفعل أثم بالتأخير بخلاف الراجح عند المالكية[2]، وإن أخرها بحيث لم يبق من الوقت ما يتسع لجميع الصلاة أثم أيضاً.

واستدلوا بالكتاب والقياس:

أما الكتاب فاستدلوا منه بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ (الإسراء:٧٨)، والأمر يقتضي الوجوب على الفور؛ ولأن دخول الوقت سبب للوجوب ، فيترتب عليه حكمه حين وجوده.

أما القياس: فقالوا بجواز تأخير الصلاة عن أول وقتها مع العزم على فعلها، كما تؤخر صلاة المغرب ليلة مزدلفة عن وقتها، وكما تؤخر سائر الصلوات عن أول وقتها إذا كان مشتغلاً بتحصيل شرطها[3].

القول الثاني: ذهب الحنفية إلى أن الصلاة لا تجب في أول الوقت على التعيين، وإنما تجب في جزء من الوقت غير معين. والتعيين للمصلي باختياره من حيث الفعل حتى إذا شرع في أول الوقت يجب في ذلك الوقت، وكذا

---

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٢/١١٩؛ الهيتمي، تحفة المحتاج، ١/٤٣٢؛ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين (المكتب الإسلامي، ١٤٠٥ هـ) ١/١٨٣؛ ابن قدامة، المغني، ١/٢٢٥.

(٢) الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ط٣ (دار الفكر، ١٩٩٢م) ١/٤٠١.

(٣) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ١/٢٢٥.

إذا شرع في وسطه أو آخره. ومتى لم يعين بالفعل حتى بقي من الوقت مقدار ما يسع الصلاة يجب عليه تعيين ذلك الوقت للأداء فعلاً، حتى يأثم بترك التعيين؛ لأنه لا خيار له في غيره[1].

وبناء على ما سبق: فالتخيير دليل على سماحة الشريعة، ويسرها، ومراعاتها لمصالح العباد فيما فوضت إليهم أمر اختياره، مما يجلب النفع لهم ويدفع الضر عنهم، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥).

الفرع الثالث: الزكاة في مال الصغير والمجنون:

الناس عبيد الله تعالى، رزقهم وملكهم وفرض عليهم فيما ملكهم الزكاة، فكان حراماً عليهم حبسها؛ لأنه ملكها غيرهم في وقت كما ملكهم أموالهم دون غيرهم، قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات:١٩). وقال: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ (الأنعام:١٤١)[2]، وهذا يدعونا إلى البحث عن مدى: وجوب الزكاة في مال الصغير والمجنون اللذين لا إرادة لهما ولا اختيار، وذلك على النحو التالي:

- تحرير محل النزاع:

أولاً: اتفق الفقهاء على أن الزكاة تجب على المسلم البالغ العاقل الحر العالم بفرضيتها إذا تمكن من أدائها، وبلغ ماله نصاباً.

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢ (دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م) ٩٥/١.
(٢) راجع، الشافعي، الأم، مرجع سابق، ٢٩/٢-٣٠.

ثانياً: اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة في مال الصغير والمجنون، وذلك على ثلاثة مذاهب، وسبب اختلافهم: هو اختلافهم في مفهوم الزكاة الشرعية. هل هي عبادة، كالصلاة والصيام؟ أم هي حق واجب للفقراء على الأغنياء؟ فمن قال: إنها عبادة، اشترط فيها البلوغ، ومن قال: إنها حق واجب للفقراء والمساكين في أموال الأغنياء، لم يشترط فيها بلوغاً من غيره[1]. وفيما يأتي تفصيل ذلك:

المذهب الأول: ذهب الجمهور من المالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، والزيدية[5] إلى وجوب الزكاة مطلقاً في مال الصغير والمجنون، ذكراً كان أو أنثى. وهو قول علي، وابن عمر، وجابر بن عبد الله، وعائشة، والحسن بن علي[6] وبه قال ابن سيرين، وعطاء، ومجاهد، وربيعة، وابن عيينة، وأبو عبيد وغيرهم[7].

المذهب الثاني: ذهب ابن مسعود، والثوري، والأوزاعي إلى وجوب الزكاة في مال الصغير والمجنون، ولا تخرج حتى يبلغ الصبي، ويفيق المجنون، وذلك أن الولي ليس له ولاية الأداء، قال ابن مسعود: «أحصي ما يجب في

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (بيروت: دار الفكر) ١/١٩٦.
(٢) انظر: الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ط٢ (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي) ٢/١١١.
(٣) انظر: الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، مرجع سابق، ٣/٣٢٥.
(٤) انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (دار إحياء التراث العربي) ٣/٤.
(٥) انظر: المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (دار الكتاب الإسلامي) ٣/١٤٢.
(٦) انظر: البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ٢/١٦٩.
(٧) انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٢/٢٥٦.

مال اليتيم من الزكاة، فإذا بلغ أعلمه، فإن شاء زكى وإن شاء لم يــزك»، أي: لا إثم على الولي بعدئذ إن لم يزك الصبي[١].

المذهب الثالث: ذهب أبو حنيفة إلى عدم وجوب الزكــاة في مــال الصغير والمجنون، وهو قول الحسن، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جــبير، والنخعي، بيد أن أبا حنيفة أوجب العشر في زرعهما وثمرهما، وكذا صدقة الفطر عليهما[٢].

الأدلــة:

استدل المذهب الأول القائل بوجوب الزكاة مطلقاً في مــال الــصغير والمجنون بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب، فاستدلوا بقوله تعــالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة:١٠٣)، فلم يخص مالاً دون مال، فشمل جميع الأموال سواء كان المالك ذكراً، أو أنثى، صغيراً أو كبيراً، عاقلاً أو مجنوناً[٣].

وأما السنة، فاستدلوا بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جــده أن النبــي ﷺ خطــب الناس فقــال: «**أَلاَ مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ وَلاَ يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ**»[٤]. قال ابن الملك: «أي: يأخذ الزكاة منها فينقص شيئاً فشيئاً، وهذا يدل على وجوب الزكاة في مال الصبي»[٥].

---

(١) انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٢٥٦/٢.
(٢) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ٥/٢؛ ابن قدامــة، المغني، مرجع سابق، ٢٥٦/٢.
(٣) راجع: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ٣٠/٢.
(٤) أخرجه الترمذي، كتاب الزكاة.
(٥) المباركفوري: تحفة الأحوذي في شرح الترمذي، مرجع سابق، ٢٣٨/٣.

نوقش بأن في إسناده المثنى بن الصباح، وهو ضعيف كما قال ابن حجر[1].

وأما المعقول: فاستدلوا بأن الزكاة تراد لثواب المزكي، ومواساة الفقير؛ والصبي والمجنون من أهل الثواب، وأهل المواساة [2]. كما أن الزكاة حق يتعلق بالمال لمصلحة الفقراء والمساكين، فأشبه نفقة الأقارب، وأروش الجنايات، وقيم المتلفات[3].

أدلة المذهب الثالث: استدل المذهب الثالث القائل بعدم وجوب الزكاة في مال الصغير والمجنون بالكتاب، والسنة والمعقول:

أما الكتاب: فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (المزمل:٢٠)، وفرض الزكاة إنما هو على من وجبت عليه الصلاة، وكيف يكون عليه الزكاة، والصلاة عنه ساقطة، وكذلك أكثر الفرائض؟ ألا ترى أنه يزني ويشرب الخمر فلا يحد، ويكفر فلا يقتل؟[4].

نوقش: بأن شريعتي الصلاة والزكاة، لا تقاس بعضها ببعض؛ لأنها أمهات، تمضي كل واحدة على فرضها وسنتها، وقد وجدت مختلفة في أشياء كثيرة، منها: أن الزكاة تخرج قبل حلها ووجوبها، فتجزئ عن

---

(١) ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (مؤسسة قرطبة) ٣٠٨/٢.
(٢) الشيرازي، المهذب مع المجموع للنووي (السعودية: مكتبة الإرشاد) ٣٠١/٥-٣٠٢.
(٣) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٢٥٦/٢.
(٤) راجع: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ٣٠/٢؛ الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ٥/٢.

صاحبها عند الحنفية، والصلاة لا تجزئ إلا بعد دخول الوقت. ومنها: أن الزكاة تجب في أرض الصغير إذا كانت أرضه عُشْرِيَّة، وهو لا تجب عليه الصلاة. ومنها: أن المكاتب تجب عليه الصلاة، ولا تجب عليه الزكاة، فالصلاة ساقطة عن الصبي، والصدقة في أرضه واجبة عليه، والزكاة ساقطة عن المكاتب، والصلاة فرض عليه، فهذا اختلاف متفاوت[1]. ولذا، قال أبو عبيد: «ومما يباعد حكم الصلاة من الزكاة أيضاً: أن الصلاة إنما هي حق يجب لله عز وجل على العباد فيما بينهم وبينه، وأن الزكاة شيء جعله الله حقاً من حقوق الفقراء في أموال الأغنياء»[2].

أما السنة: فاستدلوا منها بقول النبي ﷺ: **«رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثَة: عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِه حَتَّى يَفِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ»**[3]. وفي إيجاب الزكاة في مال الصغير والمجنون إجراء القلم عليهما، والوجوب يختص بالذمة، ولا يجب في ذمة الولي فلا بد من القول بوجوبه عليهما[4].

نوقش: بأن المراد من قوله ﷺ: **«رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثَة»**[5] رفع الإثم والوجوب، ومن ثم فلا وجوب عليهما ولا إثم، بل الوجوب في

---

(١) أبو عبيد القاسم، الأموال، تحقيق محمد عمارة، ط١ (دار الشروق، ١٩٨٩م) ص٥٥٤.
(٢) المرجع السابق، ص٥٥٥.
(٣) أخرجه أبو داوود، كتاب الحدود.
(٤) راجع: السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ١٦٣/٥.
(٥) سبق تخريجه أعلاه.

مالهمـــا، ويطـــالب وليهمـــا بإخراجها قياساً على ما يجب في مالهما قيمة لما أتلفاه.

وأما المعقول: فالزكاة عبادة، فلا تتأدى إلا بالاختيـــار تحقيقـــاً لمعـــنى الابتلاء، ولا اختيار للصبي والمجنون لعدم العقل[1]. وقياساً على عدم وجوبها على الذمي؛ لأنه ليس من أهل العبادة[2].

فإن قيل: الصلاة والصوم والإيمان على أصلكم يصح من الصبي، فإمـــا أن يكون باختيار أو غيره فإن كان الأول فلتصح الزكاة بمثله من الاختيـــار، وإن كان الثاني انتقض قولكم: (وكل ما هو عبادة لا يتأدى إلا بالاختيار). فالجواب: إن اختيار الصبي للصلاة والصوم والإيمان لا يستلزم ضرراً لعـــدم الوجوب عليه، بيد أن اختياره للزكاة يستلزم الضرر فلا يكون مثل ذلك[3].

هذا، وقد استدل أبو حنيفة لوجوب العشر على الصبـــي والمجنون في زكاة زروعهما وثمارهما؛ بأنه في معنى مؤنة الأرض، ومعنى العبادة فيه تابع[4].

نوقش: بأن القياس يقتضي: أن من وجب العشر في زرعـــه وجبـــت الزكاة في سائر أمواله. ولا فرق بين ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ (الأنعـــام:١٤١)، وقولـــه: ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات:١٩). كما لا فرق بين ما يدل عليـــه قولـــه عليـــه

---

(١) راجع: السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ١٦٣/٥.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ٢٣٣/٢٣. راجع: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ٥٣/٢.

(٣) البابرتي، العناية شرح الهداية، مرجع سابق، ١٥٧/٢.

(٤) ابن الهمام، شرح فتح القدير على شرح بداية المبتدي، مرجع سابق، ١٥٨/٢.

السلام: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيّاً الْعُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ»[1]، وقوله: «فِي الرِّقَّةِ[2] رُبْعُ الْعُشْرِ»[3]. وعليه: فالتفرقة بين الزروع والثمار والأموال الأخرى تفرقة ليس لها أساس معقول ولا منقول[4]. قال ابن رشد: «وأما من فرق بين ما تخرجه الأرض، أو لا تخرجه: وبين الخفي، والظاهر، فلا أعلم له مستنداً في هذا الوقت»[5].

الراجح: هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من وجوب الزكاة في مال الصغير والمجنون مطلقاً؛ لأن رفع القلم عنهما لم يسقط حقوق الزوجات، وذوي القربى عنهما، فلماذا يسقط حقوق الفقراء والمساكين ونحوهما؟

وما ذهبت إليه لا يتعارض مع أصل حرية الصغير والمجنون؛ لأن للمال وظيفة اجتماعية.

يتبين مما سبق: أن الحنفية راعوا الحرية (الاختيار) في مسألة زكاة مال الصغير والمجنون، ورتبوا على ذلك عدم وجوب الزكاة في مالهما؛ لأن الجبر ممنوع، وإرادتهما غير معتبرة. أما الجمهور فلم يخالفوا ذلك بل قالوا إن الزكاة تتعلق بالأموال، ولا علاقة لها بالأشخاص ماداموا مسلمين.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة.
(٢) وأصله ورقة بكسر الواو وتسكين الراء على وزن فعلة كالْعِدَة وَالزِّنَة وَالصِّفَة، وتجمع على الرِّقِينَ تقول العرب: إن الرِّقِينَ يُغطي أَفْنَ الأَفِينِ، الأَفْنُ: نقص العقل، والأَفِينُ: فعيل بمعنى مفعول، أي: الدَّرَاهِمُ تَسْتُرُ عَيْبَ الْمَعِيبِ، وَجَهْلَ الْجَاهِلِ؛ النسفي، طلبة الطلبة (دار الطباعة العامرة) مادة (و ر ق) ص١٨.
(٣) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة.
(٤) القرضاوي، فقه الزكاة، دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، ط٧ (مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٢م) ١/١٤٢-١٤٣.
(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ١/١٩٦.

المطلب الثاني: أبرز تطبيقات الحرية في مجال المعاملات:

الفرع الأول: حرية إنشاء عقود جديدة:

شرعت العقود لإشباع حاجات الناس المتعددة والمتنوعة؛ لأن كل أحد لا يقدر مثلاً على دار يسكنها، وإيجاد عمل يتكسب منه، ومركبة تحمله وأثقاله إلى بلد لم يكن يبلغه إلا بشق الأنفس. وكذا شرعت لمنع التغالب بين الناس عند الاستيفاء.

وبعد، فهل يجوز للناس بمقتضى الحرية استحداث عقود جديدة لم تكن معروفة عند الفقهاء المتقدمين؟ وفيما يأتي محاولة للإجابة عن هذا التساؤل:

اختلف الفقهاء في: هل الأصل في إنشاء العقود الإباحة أو الحظر، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الأصل في العقود الجواز والصحة، ولا يحرم ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه، وإبطاله نص، أو قياس. قال السرخسي: «الأصل في العقود الصحة»[1]. وقال الدسوقي: «الأصل في عقود المسلمين الصحة حتى يتبين خلافه»[2]. وقال ابن حجر الهيتمي: «الأصل في العقود الجارية بين المسلمين الصحة»[3]. وقال المرداوي: «الأصل في العقود الجواز والصحة»[4].

---

(١) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ٩٠/٢٢.
(٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ١٤٤/٤.
(٣) ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، مرجع سابق، ٢٣٢/٢.
(٤) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مرجع سابق، ٣١/٦.

المذهب الثاني: ذهب الظاهرية[1]، والأبهري من المالكية[2] إلى أن الأصل في إنشاء العقود والشروط هو الحظر إلا ما ورد الشرع بإباحته.

الأدلة:

أولاً: استدل المذهب الأول - القائل بصحة استحداث عقود ولا يحرم ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص أو قياس- بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب: فاستدلوا منه بالآيات التي أمرت بالوفاء بالعقود والعهود كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ (المائدة:١)وقوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾ (الإسراء:٣٤) وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَهۡدُ ٱللَّهِ مَسۡـُٔولٗا﴾ (الأحزاب:١٥)، فقد أمر الله تعالى بالوفاء بعهده، ودخل فيه: ما عقده المرء على نفسه من بيع ونذر ونحو ذلك بدليل قوله: ﴿وَلَقَدۡ كَانُواْ عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ مِن قَبۡلُ﴾ (الأحزاب:١٥)، كما أن الأمر بالوفاء بالعقود الواردة في الآية الأولى عام[3].

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط٢ (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧م) ٨/٥ وما بعدها؛ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ٧٦/٤.

(٢) الولاتي، إيصال السالك في أصول الإمام مالك (المطبعة التونسية، ١٩٢٨م) ٢٤/١.

(٣) ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، ط١ (مصر: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١م) ٩/٨.

نوقش: بأن أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود ليس على عمومه ولا على ظاهره، وقد جاء القرآن بأن نجتنب نواهي الله تعالى ومعاصيه، فمن عقد على معصية فحرام عليه الوفاء بها. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ (النحل:٩١)، فلا يعلم ما هو عهد الله إلا بنص وارد فيه[١].

أجيب: بأن التخصيص لا وجه له، وهو يتضمن إبطال ما دلت عليه من العموم، وذلك غير جائز إلا ببرهان من الله ورسوله[٢].

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ (البقرة:٢٧٥)، فدل على إباحة كل بيع تبايعه المتبايعان جائزي الأمر فيما تبايعاه عن تراض منهما[٣].

نوقش: بأن الآية وإن خرجت مخرج العموم فقد أريد بها الخصوص؛ للنص على منع كثير من البيوع: كبيع ما لم يقبض، وما ليس عند الإنسان، والغرر، والمحرمات من الأشياء.

أجيب: بأن التخصيص غير مانع من اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه[٤].

---

(١) راجع: ابن حزم، علي، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ٣٢٢/٧.
(٢) راجع: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ٢٦٢/١.
(٣) راجع: الشافعي، أحكام القرآن، بدون طبعة (دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/١٩٩١م) ٣/٣.
(٤) راجع: الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ٦٤١/١.

واستدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ (النساء:٢٩)؛ فلم يشترط في التجارة إلا التراضي، وذلك يقتضي أن التراضي هو المبيح للتجارة، وإذا كان كذلك فإذا تراضى المتعاقدان على عقد ثبت حله بدلالة القرآن إلا أن يتضمن ما حرمه الله ورسوله كالتجارة في الخمر ونحو ذلك[1].

وأما السنة، فاستدلوا بما روي عن سلمان، رضي الله عنه: «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ السَّمْنِ وَالْجُبْنِ وَالْفِرَاءِ؟ فَقَالَ: **الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ**»[2]. قال ابن القيم: «فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها، فإنه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ما حرمه؟»[3].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ٤/٩٣.

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب اللباس، باب: ما جاء في لبس الفراء. وقال أبو عيسى: وفي الباب عن المغيرة وهذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وروى سفيان وغيره عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان قوله: وكأن هذا الحديث الموقوف أصح. وسألت البخاري عن هذا الحديث؟ فقال: ما أراه محفوظاً. ورواه الحاكم في المستدرك وقال: (هذا حديث صحيح مفسر في الباب) المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م) ٤/١٢٩.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ١/٢٥٩-٢٦٠.

نوقش: بأن المسكوت عنه أو المعفو عنه لا يوصف بإذن ولا منع. ولا يدل ذلك على الإباحة، بل يتوقف ذلك على إذن خاص منه سبحانه وتعالى[1].

وأما المعقول: فاستدلوا بأن العقود من الأفعال العادية، والأصل فيها عدم التحريم.. وأسوق فيما يأتي شواهد من نصوص الفقهاء الدالة على ذلك

قال ابن تيمية: «والعقود في المعاملات هي من العادات التي يفعلها المسلم والكافر، وإن كان فيها قُربةٌ من وجه آخر فليست من العبادات التي يُفتقر فيها إلى شرع»[2].

وقال الشاطبي: «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني... فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز»[3].

فإذا ثبت أن العقود في المعاملات من العادات وليست من العبادات، فالناس أحرار يتبايعون ويستأجرون وينشئون من العقود كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة[4].

ثانياً: استدل المذهب الثاني - القائل: إن الأصل في العقود الحظر - بالكتاب والسنة:

---

(١) راجع: الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ١٠/٢.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ٩١/٤.
(٣) الموافقات في أصول الفقه، مرجع سابق، ٣٠٥/٢.
(٤) مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ١٨/٢٩.

أما الكتاب، فاستدلوا منه بقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ (المائدة:٣)، حيث أخبر سبحانه أنه أكمل الدين، فمن أباح العقود التي لم تجيء في الشرع فقد زاد في الدين ما ليس منه[1].

نوقش: بأن العقود من العادات التي يحتاج إليها الناس في معاشهم، كالأكل، والشرب، واللباس، وإذا كان كذلك فالناس يتبايعون ويتاجرون ويتعاقدون كيف شاءوا ما لم تحرمه الشريعة، كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ما لم تحرمه الشريعة، وإن كان بعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروهاً، و لم تحد الشريعة في ذلك حداً فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي[2].

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (البقرة:٢٢٩)، فصح بهذا النص إبطال كل عهد وعقد ووعد وشرط ليس في كتاب الله الأمر به أو النص على إباحته[3].

نوقش: بأن تعدي حدود الله هو: تحريم ما أحله الله أو إباحة ما حرمه أو إسقاط ما أوجبه، لا إباحة ما سكت عنه وعفا عنه[4].

وأما السنة فاستدلوا بما روي من حديث عائشة، رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال: «مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطاً لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، مرجع سابق، ٨/٥.
(٢) راجع: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ١٣/٤.
(٣) راجع: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، مجلد٢، ١٥/٥.
(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ٢٦٢/١.

مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطاً لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لَهُ، وَإِنِ اشْتَرَطَ مِائَةَ مَرَّةٍ»[1]. وعليه: فكل شرط أو عقد ليس في النصوص إيجابه ولا الإذن فيه فإنه لا يخلو من أحد وجوه أربعة: إما أن يكون صاحبه قد التزم فيه إباحة ما حرم الله ورسوله، أو تحريم ما أباحه، أو إسقاط ما أوجبه، أو إيجاب ما أسقطه، ولا خامس لهذه الأقسام ألبتة[2].

يناقش: بأن ما ذكر من تضمن الشرط أو العقد لأحد تلك الأمور الأربعة فقاصر؛ لوجود قسم خامس وهو: ما أباح الله سبحانه للمكلف تنويع أحكامه بالأسباب التي ملكه إياها، فيباشر من الأسباب ما يحله له بعد أن كان حراماً عليه، أو يحرمه عليه بعد أن كان حلالاً له، أو يوجبه بعد أن لم يكن واجباً، أو يسقط وجوبه بعد وجوبه، وليس في ذلك تغيير لأحكامه، بل كل ذلك من أحكامه، فهو الذي أحل وحرم وأوجب وأسقط، وإنما إلى العبد الأسباب المقتضية لتلك الأحكام ليس إلا.

واستدلوا أيضاً بحديث عائشة، رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال: «مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»[3]. فصح بهذا النص بطلان كل عقد عقده الإنسان والتزمه إلا ما صح أن يكون عقداً جاء النص أو الإجماع بإلزامه باسمه أو بإباحة التزامه بعينه[4].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة.

(٢) راجع: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، مجلد٢، ١٥/٥.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الأقضية.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور.

الراجح: هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من إباحة استحداث عقود جديدة عند الحاجة إليها في غير مخالفة لقواعد وأصول الشريعة؛ لأن الأصل في العقود عدم التحريم حتى يدل دليل على التحريم، وإذا لم تكن حراماً لم تكن فاسدة؛ لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة، وأيضاً فليس في الشرع ما يدل على تحريم جنس العقود، وانتفاءُ دليلِ التحريمِ دليل على عدم التحريم، فيكون فعلها إما حلالاً وإما عفواً كالأعيان التي لم تحرم، فثبت بهذا أن العقود التي تنشأ وتبتكر بالعادة هي عقود صحيحة يجوز التعامل بها[1].

وهذا ما ذهب إليه كبار المحققين من الفقهاء على مدار العصور:

قال الجويني: «وليس لهم من العقود بد، ووضوح الحاجة إليها[2] يغني عن تكلف بسط فيها، فليصدروا العقود عن التراضي فهو الأصل الذي لا يغمض ما بقي من الشرع أصل، وليجروا العقود على حكم الصحة، وفي تفاصيل الشرع ما يعضد هذا»[3].

وقال ابن تيمية: «فإن المسلمين إذا تعاقدوا بينهم عقوداً و لم يكونوا يعلمون لا تحريمها ولا تحليلها فإن الفقهاء جميعهم فيما أعلمه يصححونها إذا لم يعتقدوا تحريمها»[4].

---

(١) راجع: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ٤/٩٠.
(٢) أي: إلى إباحة العقود التي لم يرد نص بتحريمها.
(٣) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ط١ (الإسكندرية: دار العقيدة، ٢٠٠٧م) ص٣١٧-٣١٨.
(٤) راجع: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مرجع سابق، ٤/٩٥.

وقال السنهوري: «ما ذكره الفقهاء من العقود المسماة إنما هي العقود التي يغلب أن يقع بها التعامل في زمنهم، فإذا استحدثت الحضارة عقوداً أخرى توافرت فيها الشروط المقررة فقهاً، كانت عقوداً مشروعة»[1].

وقال وهبة الزحيلي: «ويصح التعامل بعقود جديدة لم تعرف سابقاً من طريق القياس أو الاستحسان أو الإجماع أو العرف الذي لا يصادم أصول الشريعة ومبادئها»[2].

- الفرع الثاني: التسعير الجبري:

تتدخل الدولة غالباً ممثلة في وزارتي التموين والعمل بوضع أسعار محددة لسلع وأعمال معينة تلزم بها التجار وأرباب العمل وإلا كانوا عرضة للجزاء والعقاب. وهذا يدعونا إلى التساؤل:

هل هذا التسعير إلزام بالعدل ومنع من الظلم الواقع على الفقراء وضعفاء المجتمع أم هو مصادرة لحرية التجار وأرباب العمل ونحوهم في التعاقد على النحو الذي يحقق مصالحهم؟ وهل الشريعة الإسلامية أطلقت الحرية للتجار ليفعلوا ما يريدون دون مراعاة مصالح الناس - خصوصاً وأن بعضهم يعمد إلى إغلاء تجارته عند حاجة الناس إليها- أم قيدت حرياتهم

---

(١) مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي (دار إحياء التراث العربي) ١/٨١.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته، ط٤ (سوريا: دار الفكر، ١٩٩٧م) ٣٠٤٩/٥.

وتصرفاتهم لتحقق المصلحة وتمنع الضرر؟ وفيما يأتي محاولة للإجابة على ذلك:

أولاً: تعريف التسعير:

التسعير في اللغة: هو تقدير السعر. يقال: أسْعَرُوا، وسَعَّرُوا تَسْعِيراً: أي: اتَّفَقُوا على سِعْرٍ[1].

والتسعير في الاصطلاح: هو أن يأمر ولي الأمر ونوابه أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان[2].

ثانياً: أقوال الفقهاء في حكم التسعير:

اختلف الفقهاء في مدى جواز أن يحد لأهل السوق حداً لا يتجاوزونه، وذلك على ثلاثة مذاهب:

الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الأصل في التسعير هو الحرمة[3].

الثاني: ذهب مالك في رواية إلى جواز التسعير، وبه قال سعيد ابن المسيب، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وربيعة بن عبد الرحمن[4].

---

(١) انظر: مادة (س ع ر) ابن منظور، لسان العرب. الزَّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس.

(٢) راجع: الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مرجع سابق، ٥/٢٦٠.

(٣) نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، ط١ (دار الحديث، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م) ٦/١٦٤؛ الباجي: المنتقى شرح الموطأ، مرجع سابق، ٥/١٨؛ أسنى المطالب شرح روض الطالب، مرجع سابق، ٢/٣٨؛ المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مرجع سابق، ٤/٣٣٨.

(٤) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مرجع سابق، ٥/١٨.

الثالث: ذهب الحنفية إلى جواز التسعير إذا تعدى أرباب الطعام تعدياً فاحشاً، وفي وقت الغلاء كما ذهب الشافعية في وجه[1].

ويمكن إرجاع المذاهب الثلاثة السابق ذكرها إلى مذهبين: أحدهما قائل بالتحريم، وثان قائل بالجواز.

الأدلة:

استدل المذهب الأول القائل: إن الأصل في التسعير التحريم بما يأتي:

أولاً: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ (النساء:٢٩)، وقال ﷺ: «لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إلاَّ بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ»[2]. والإلزام بالتسعير: مناف للرضا، وطيب النفس[3].

ثانياً: روى أنس، رضي الله عنه، قال: «غَلاَ السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعِّرْ لَنَا، فَقَالَ: **إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلِمَةٍ فِي دَمٍ وَلاَ مَالٍ**»[4].

---

(١) كنز الدقائق وتبيين الحقائق، ط٢، دار الكتاب الإسلامي، ٦/٤، ٢٨/٦؛ السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، مرجع سابق، ص٥٢٨.

(٢) أخرجه أحمد، كتاب مسند البصريين.

(٣) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ١٢٩/٥.

(٤) أخرجه الترمذي، كتاب البيوع، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

والدلالة من وجهين(1):

الأول: أنه ﷺ لم يسعر، وقد سألوه ذلك، ولو جاز لأجابهم إليه.

الثاني: أنه علل بكونه مظلمة، والظلم حرام.

ثالثاً: روى سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، مر بحاطب بن أبي بلتعة، رضي الله عنه، وهو يبيع زبيباً له بالسوق، فقال له عمر بن الخطاب: إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا(2). وروي عنه: أنه لما رجع حاسب نفسه، ثم أتى حاطباً في داره، فقال له: إن الذي قلت ليس بعزيمة مني، ولا قضاء إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع(3).

رابعاً: الناس مسلطون على أموالهم، ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم، ومن ثم فلا يجوز للحاكم أن يتعرض لحقهم في تقدير وتحديد ثمن أموالهم وإلا كان حجراً عليهم(4).

خامساً: الإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم، وإلزام صاحب

---

(1) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٤/١٥١.

(2) موطأ مالك، كتاب البيوع، باب: الحكرة والتربص.

(3) البيهقي، السنن الصغرى، كتاب البيوع. باب: التسعير.

(4) انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط٢ (دار الكتاب الإسلامي) ٦/٢٨؛ العبادي، الشافعي، الأم، مرجع سابق، ٨/١٩١.

السلعة أن يبيع بما لا يرضى به مناف؛ لقولـــه تعـــالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ (النساء:٢٩)[١].

سادساً: التسعير سبب الغلاء؛ لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك، لم يقدموا بسلعهم بلداً يكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عنده البـــضاعة يمتنع من بيعها، ويكتمها، ويطلبها أهل الحاجة إليها، فلا يجدونها إلا قلـــيلاً، فيرفعون في ثمنها ليصلوا إليها، فتغلوا الأسعار، ويحصل الإضرار بالجـــانبين، جانب الملاك في منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري في منعـــه مـــن الوصول إلى غرضه، فيكون حراماً[٢].

واستدل المذهب القائل بالجواز بما يأتي:

أولاً: منع النبـــي ﷺ الزيادة على ثمـــن المثـــل في عتق الحصة مـــن العبـــد المشْتَرَك، فقال: « **مَنْ أَعْتَقَ عَبْدًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ آخَرَ قُوِّمَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ قِيمَةَ عَدْلٍ لا وَكْسَ وَلا شَطَطَ ثُمَّ عَتَقَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ إِنْ كَانَ مُوسِرًا** »[٣]، فأعطى الشريك حصته، وعتق عليه العبد، بيد أنه لا يملك أن يساوم المعتـــق بالذي يريد، بل يقوم جميع العبد قيمة عدل، ويعطيه قسطه من القيمة[٤].

ثانياً: يجب النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر والإفـــساد عليهم، وصفة ذلك كما قال ابن حبيب: ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل

---

(١) الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مرجع سابق، ٥/٢٦٠.
(٢) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٤/١٥٢.
(٣) صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب: من أعتق شركا له في عبد.
(٤) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٢١٧.

سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون؟ وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم، وللعامة سداد حتى يرضوا به. وبهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة من الربح ما يقوم بهم، ولا يكون فيه إجحاف بالناس[1].

ثالثاً: التسعير إلزام بقيمة المثل، ومن ثم فهو إلزام بالعدل الذي ألزم الله به التجار لا سيما إذا ما امتنعوا من بيع سلعهم إلا بزيادة عن قيمتها المعروفة مع ضرورة الناس إليها[2].

الراجح: الأصل منع التسعير، ومنع تدخل ولي الأمر في أسعار السلع وحد حريات الناس؛ لأن ذلك يؤدي إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات، وإتلاف الأموال.

أما إذا تعدى أرباب السلع تعدياً فاحشاً، فإن لولي الأمر الحق في أن يُكْرِه المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل، كمن عنده طعام لا يحتاج إليه، والناس في مخمصة، أو سلاح لا يحتاج إليه، والناس يحتاجون إليه للجهاد ونحو ذلك.

وعلى ذلك: فالفقهاء منعوا التسعير في الأصل، حتى لا يسلبوا الناس حرياتهم واختياراتهم وتسلطهم على أموالهم إلا إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا به، ولا تتحقق مصلحتهم إلا من خلاله.

---

(١) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ط٢ (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي) ٥/١٨-١٩.
(٢) راجع: ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٢٠٦.

الفرع الثالث: الحجر على السفيه:

إذا بلغ الصبي مصلحاً لماله ودينه ففك عنه الحجر ودفع إليه ماله ثم صار بعد مفسداً لدينه، وهذا معروف، أو لماله وذلك بأحد أمرين: إما بأن ينفقه في المعاصي كالزنا وشرب الخمر وغير ذلك، أو ينفقه فيما لا مصلحة له فيه ولا غرض كأن يشتري ما يساوي ريالاً بمائة ونحو ذلك، بخلاف أكل الطيبات ولبس النواعم من الثياب، والإنفاق على الفقراء والفقهاء فليس من الإفساد في المال، أو صار مفسداً لدينه وماله معاً[1]، والسؤال: هل يعاد الحجر عليه ومن ثم تتقيد حريته ويمنع من التصرف في ماله أو لا يحجر عليه فيفسد المال ويضيع حقوق غيره فيه فيذل بعد عز، ويفتقر بعد غنى؟

وفيما يأتي محاولة لاختيار الإجابة عن هذا السؤال:

السفه في اللغة: ضد الحلم، وأصله الخفة والحركة. يقال: تسفهت الريح الشجر، أي مالت به[2].

وفي الشريعة هو: عبارة عن خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة[3]. ولذا قال تعالى:

---

(١) راجع: تكملة المجموع، ٣٧٧/١٣.
(٢) مادة (س ف هـ): الجوهري، الصحاح.
(٣) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ٣٦٩/٤.

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء:٥)، ولم يفرق الله تعالى بين أن يكون محجوراً سفيهاً أو يطرأ ذلك عليه بعد ذلك[١].

هذا، وقد اختلف الفقهاء في الحجر على السفيه الكبير، وذلك على مذهبين:

الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الكبير يحجر عليه كما يحجر على الصغير إذا كان سفيهاً[٢].

الثاني: ذهب أبو حنيفة: إلى عدم الحجر على من بلغ عاقلاً إلاّ أن يكون مفسداً لماله، فإذا كان كذلك منع من تسليم المال إليه حتى يبلغ خمساً وعشرين سنة، فإذا بلغها سلم إليه بكل حال، سواء كان مفسداً أو غير مفسد[٣]. وهذا قول إبراهيم النخعي، وابن سيرين، والحسن البصري[٤].

---

(١) ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ط١ (دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م) ٦/١٨٣.

(٢) راجع: السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩م) ٢٤/١٥٧؛ المواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل (بيروت: دار الكتب العلمية) ٦/٦٣١؛ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ٤/٣٥٤؛ ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٤/٢٩٥؛ العاملي، الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية، مرجع سابق، ٤/١٠٦-١٠٧.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ٧/١٦٩ وما بعدها.

(٤) الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ١/٦٦٨.

الأدلة:

استدل المذهب الأول القائل بالحجر على الكبير السفيه بما يأتي:

أولاً: قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ (البقرة:٢٨٢)، الآية نص في إثبات الولاية على السفيه، وذلك لا يتصور إلا بعد الحجر عليه[١].

ثانياً: روي أن عبد الله بن جعفر، رضي الله عنهما، كان يفني ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى للضيافة داراً بمائة ألف، وفي رواية بأربعين ألف دينار، فطلب علي من عثمان، رضي الله عنهما، أن يحجر عليه، فقال الزبير بن العوام لعبد الله: أشركني فيها فأشركه، فبلغ ذلك عثمان، رضي الله عنه، فقال: كيف أحجر على رجل شريكه الزبير، وهو كان معروفاً بالكياسة في التجارة؟ فثبت أنهم كانوا يرون الحجر بسبب التبذير[٢].

ثالثاً: روى يزيد بن هرمز، أن نجدة كتب إلى ابن عباس، رضي الله عنهما، يسأله عن خمس خلال، فكتب إليه ابن عباس: كتبت تسألني متى ينقضي يتم اليتيم؟ ولعمري إن الرجل لتنبت لحيته وإنه لضعيف الأخذ لنفسه، ضعيف الإعطاء منها. فإن أخذ لنفسه من صالح ما يأخذ الناس، فقد انقطع عنه اليتم[٣].

---

(١) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ٣٧١/٤.
(٢) البخاري، المرجع السابق، ٣٧١/٤.
(٣) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: النساء الغازيات يرضخ لهن ولا يسهم.

رابعاً: السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه كالصبي بل هو أولى؛ لأن الصبي إنما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق هاهنا[1].

خامساً: ضرر السفه يعود إلى الكافة؛ لأنه لما أفنى ماله بالسفه صار وبالاً على الناس وعيالاً عليهم يستحق النفقة من بيت المال، والحجر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالإجماع، كما في المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس، وحقاً لدينه[2].

واستدل المذهب الثاني القائل بمنع الحجر على السفيه الكبير بما يأتي:

أولاً: إذا بلغ السفيه خمساً وعشرين سنة يصير جَدًّا؛ لأنّه يُحبَلُ منه لاثنتي عشرة سنة، ثم يُولد له لستَّة أشهرٍ ثم يُحمل لولده لاثنتي عشرة سنة ثم يولد له لستة أشهر فيصير جَدًّا، وأبا حنيفة يستحيي أن يحجر على مَنْ يصلح أن يكون جَدًّا[3].

ثانياً: أجاز سبحانه وتعالى مداينة السفيه وحكم بصحة إقراره في مداينته فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾ (البقرة:٢٨٢)، وإنما خالف بينه وبين غيره في إملاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء ما له وما عليه مما يقتضيه شرط الوثيقة.

---

(١) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ٣٧١/٤.
(٢) البخاري، المرجع السابق، ٣٧١/٤-٣٧٢.
(٣) راجع: السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ١٦٢/٢٤.

والمراد بقوله تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾ (البقرة:٢٨٢)، وليّ الدَّيْن، وقد روي ذلك عن جماعة من السلف، وليس المراد به ولي السفيه المحجور عليه؛ لأن إقراره غير جائز عليه عند أحد[١].

ثالثاً: روى أنس، رضي الله عنه، أن رَجُلاً كَانَ فِي عُقْدَتِهِ ضَعْفٌ، وَكَانَ يُبَايِعُ، وَأَنَّ أَهْلَهُ أَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: احْجُرْ عَلَيْهِ. فَدَعَاهُ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فَنَهَاهُ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي لاَ أَصْبِرُ عَنِ الْبَيْعِ فَقَالَ: «إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ هَاءَ وَهَاءَ وَلاَ خِلاَبَةَ»[٢]. قالوا: سأله القوم الحجر عليه على ما كان في تصرفه من الغبن و لم يفعل، فثبت أنه لا يجوز[٣].

الراجح: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء القائلين بالحجر على السفيه الكبير؛ لأن المدار على السفه المؤدي إلى هلاك المال وتبذيره وضياع حقوق (الغير) المتعلقة به ومن ثم كان أولى بالحجر من الصبي؛ لأن الحجر على الصبي كان لتوهم التبذير الناشيء عن نقصان العقل الهادي إلى حفظ المال وكمال الانتفاع به. ولهذا قال ابن عباس، رضي الله عنهما: «إن الرجل لتنبت لحيته ويشيب وإنه لضعيف الأخذ لنفسه ضعيف الإعطاء منها»[٤].

وعلى ذلك: يكون تقييد حرية الكبير السفيه أرجح للمحافظة عليه، وعلى ماله، حتى لا يصير وبالاً على الناس وعيالاً عليهم.

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ٦٦٥/١.
(٢) أخرجه الترمذي، كتاب البيوع.
(٣) الثعلبي، الكشف والبيان، ط١ (دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م) ٢٥٩/٣.
(٤) راجع: سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عطا (مكة المكرمة: دار الباز، ١٩٩٤م) ٥٤/٦.

المطلب الثالث: أبرز تطبيقات الحرية في مجال الأحوال الشخصية:

الفرع الأول: حرية المرأة في الزواج وفي اختيار الزوج:

المرأة قسيمة الرجل، لها ما له من الحقوق وعليها أيضاً من الواجبات ما يلائم تكوينها وفطرتها، وعلى الرجل أن يحوطها بقوته، ويذود عنها بدمه، وينفق عليها من كسب يده؛ لأنها مناط شرفه وموطن عرضه، ومن ثم كانت له درجة عليها هي رعاية لها لا يتجاوزها إلى قهرها وجحود حقها، قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة:٢٢٨).

ومما يدل على رعاية حرية المرأة وصيانة حقوقها: مشروعية استئذانها وإشراكها في اختيار زوجها؛ لما في إجبارها من فقد الحياة المطمئنة، وحسن المعاشرة بينهما، روى أبو هريرة، رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «لاَ تُنكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُستَأمَرَ، وَلاَ تُنكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُستَأذَنَ» قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: أَنْ تَسْكُتَ»[١].

وروت عائشة، رضي الله عنها، أنها قالت: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يُستَأمَرُ النِّسَاءُ فِي أَبْضَاعِهِنَّ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: فَإِنَّ الْبِكْرَ تُستَأمَرُ فَتَستَحْيِي، فَتَسْكُتُ، قَالَ: سُكَاتُهَا إِذْنُهَا»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب النكاح.
(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإكراه.

وبذلك سد الباب في وجه الأولياء المستبدين بالأمر، ومن ثم فولاية الولي ليست إجباراً على البالغة العاقلة فلا يزوجها إلا بإذنها إن كانت بكراً أو بأمرها إن كانت ثيباً. ومن هنا بوّب البخاري في صحيحه: «باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاهما»، و «باب إذا زوج الرجل ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود».

بيد أن الفقهاء اختلفوا في ثبوت ولاية الإجبار للأب في نكاح ابنته البكر البالغة العاقلة، وذلك على مذهبين:

الأول: ذهب الحنفية إلى انتفاء ولاية الإجبار للأب على ابنته البكر البالغة العاقلة[1].

الثاني: ذهب المالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4] إلى ثبوت ولاية الإجبار للأب على ابنته البكر البالغة العاقلة، لخبر الدارقطني: «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يزوجها أبوها». وخبر أبي داوود: «**الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا**»[5] حيث قسم النساء إلى قسمين وأثبت الحق لأحدهما فدل على نفيه عن الآخر وهي البكر فيكون وليها أحق منها بها[6].

---

(١) راجع: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ٢/٢٤١.
(٢) راجع: الدردير، الشرح الصغير مع حاشية الصاوي (مصر: دار المعارف) ٢/٣٥٣.
(٣) راجع: الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ٦/٢٢٨.
(٤) راجع: البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ٥/٤٢.
(٥) أخرجه أبو داوود، كتاب النكاح.
(٦) راجع: البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ٥/٤٢.

الواجح: هو ما ذهب إليه الحنفية من منع جبر البكر البالغة العاقلة على النكاح، ومن ثم فلابد من الرضا والإذن، وإذن البكر دائـــر بـــين القـــول والسكوت، وجُعل السكوت في حقها إذناً؛ لأنها قد تستحي أن تفصح عن رضاها، أما الثيب فلابد من صريح إذنها في العقد، فإذا صرحت بمنعه امتنع اتفاقاً، بل يستحب استئذان أمها في تزويجها، لما روى ابن عمر، رضـــي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «آمِرُوا النِّسَاءَ فِي بَنَـــاتِهِنَّ»[1]، حـــتى تشاركه النظر، وتطييباً لقلبها، وإرضاءً لها.

وعـــلى ذلك: إذا زوج الولي المرأة البالغة بدون إذنـــها، بكراً كانت أم ثيباً، فلها فسخ النكاح إذا لم ترضه، يدل على ذلك ما رواه ابن عبـــاس، رضي الله عنهما: «أَنَّ جَارِيَةً بِكْرًا أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَتْ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَـــا وَهِيَ كَارِهَةٌ، فَخَيَّرَهَا النَّبِيُّ ﷺ»[2]، فدل على تحريم إجبـــار الأب لابنتـــه البكر على النكاح، وغيره من الأولياء بالأولى[3].

اعترض البيهقي بأن: حديث ابن عباس هذا محمول على أنه زوجها من غير كفء.

رد الصنعاني بأن: تأويل البيهقي لا دليل عليه فلو كـــان كمـــا قـــال لذكرته المرأة بل قالت: إنه زوجها، وهي كارهة. فالعلة كراهتها فعليها علق التخيير؛ لأنها المذكورة، فكأنه قال ﷺ: إذا كنت كارهة فأنت بالخيار[4].

---

(١) أخرجه أبو داوود، كتاب النكاح.
(٢) أخرجه أبو داوود، كتاب النكاح.
(٣) الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام (دار الحديث) ١٧٩/٢.
(٤) الصنعاني، المرجع السابق، ١٧٩/٢.

كما روت السيدة عائشة رضي الله عنها: «أَنَّ فَتَاةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنَ أَخِيهِ لِيَرْفَعَ بِي خَسِيسَتَهُ وَأَنَا كَارِهَةٌ، قَالَت: اجْلِسِي حَتَّى يَأْتِيَ النَّبِيُّ ﷺ فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَتْهُ، فَأَرْسَلَ إِلَى أَبِيهَا فَدَعَاهُ، فَجَعَلَ الأَمْرَ إِلَيْهَا، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، وَلَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَ أَلِلنِّسَاءِ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ؟»[1]، وفي رواية أخرى: «...وَلَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ تَعْلَمَ النِّسَاءُ أَنْ لَيْسَ إِلَى الآبَاءِ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ»[2] والحديث دال على أنه لا إجبار للأب عليها إذا امتنعت. والمراد بنفي الأمر عن الآباء: نفي التزويج للكراهة؛ لأن السياق في ذلك فلا يقال هو عام لكل شيء[3].

وعلى ذلك قال الشوكاني: «وظاهر أحاديث الباب أن البكر البالغة إذا زوجت بغير إذنها لم يصح العقد، وإليه ذهب الأوزاعي والثوري والعترة والحنفية، وحكاه الترمذي عن أكثر أهل العلم»[4].

ومع ذلك: فالمرأة ليست مطلقة الحرية في استبدادها بزواج نفسها ممن تشاء؛ لأن المصلحة وإن كانت تعود إليها أولاً وكذلك المضرة، فإن وليها وأسرتها تعود عليهم مصلحتها ومضرتها أيضاً؛ لأنها قد تزوج نفسها من غير كفء، فيكون ذلك عاراً على أسرتها كلهم[5].

---

(١) سنن النسائي، كتاب النكاح، باب: البكر يزوجها أبوها وهي كارهة.
(٢) أخرجه ابن ماجه والإمام أحمد.
(٣) الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام (دار الحديث) ٢/١٧٩.
(٤) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مرجع سابق، ٦/١٤٧.
(٥) راجع، الولاية على النفس لأبي زهرة (القاهرة: دار الفكر العربي) ص١٢٥.

- عضل الولي:

ويعني بالعضل: منع الولي المرأة من التزوج بكفئها إذا طلبت ذلك، ورغب كل واحد منهما في صاحبه. وموجبه: انتقال الولاية من الولي العاضل إلى غيره.

وقد وردت نصوص كثيرة تحرم عضل الولي، منها: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾ (النساء:١٩)، وقوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:٢٣٢).

وروى معقل بن يسار، رضي الله عنه، أَنَّهُ زَوَّجَ أُخْتَهُ رَجُلاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَكَانَتْ عِنْدَهُ مَا كَانَتْ، ثُمَّ طَلَّقَهَا تَطْلِيقَةً لَمْ يُرَاجِعْهَا حَتَّى انْقَضَتِ الْعِدَّةُ فَهَوِيَهَا وَهَوِيَتْهُ ثُمَّ خَطَبَهَا مَعَ الْخُطَّابِ، فَقَالَ لَهُ: يَا لُكَعُ أَكْرَمْتُكَ بِهَا وَزَوَّجْتُكَهَا فَطَلَّقْتَهَا، وَاللَّهِ لاَ تَرْجِعُ إِلَيْكَ أَبَداً آخِرُ مَا عَلَيْكَ. قَالَ: فَعَلِمَ اللَّهُ حَاجَتَهُ إِلَيْهَا، وَحَاجَتَهَا إِلَى بَعْلِهَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:٢٣٢). فَلَمَّا سَمِعَهَا مَعْقِلٌ قَالَ: سَمْعاً لِرَبِّي وَطَاعَةً، ثُمَّ دَعَاهُ، فَقَالَ: أُزَوِّجُكَ وَأُكْرِمُكَ[1].

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب تفسير القرآن.

وقالت عائشة، رضي الله عنها، في قوله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ إلى آخر الآية (النساء:١٢٧)، قَالَتْ: هِيَ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجْرِ الرَّجُلِ، قَدْ شَرِكَتْهُ فِي مَالِهِ فَيَرْغَبُ عَنْهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا، وَيَكْرَهُ أَنْ يُزَوِّجَهَا غَيْرَهُ فَيَدْخُلَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ فَيَحْبِسُهَا، فَنَهَاهُمُ اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ[1].

هذا، ولو رغبت المرأة في كفء بعينه وأراد الأب تزويجها من كفء غيره، فقد قال المالكية: كفؤها أولى من كفؤه؛ لأنه أدوم للعشرة، وهذا يفيد أنه لا يجب عليه إجابة كفؤها[2].

وقال الشافعية: لزمه الإجابة؛ تحصيناً لها، كما يجب إطعام الطفل إذا استطعم فإن امتنع أثم وزوجها السلطان. فلو زوجها الأب بكفء غيره ولو دونه صح؛ لأنها مجبرة، فليس لها اختيار الأزواج وهو أكمل نظراً منها[3].

ويتعين عند الحنابلة تزويجها من الذي رغبت فيه إذا كان كفئاً، قال ابن قدامة: «فإن رغبت في كفء بعينه، وأراد تزويجها لغيره من أكفائها، وامتنع من تزويجها من الذي أرادته، كان عاضلاً لها[4]».

(١) أخرجه البخاري، كتاب النكاح.
(٢) الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل (دار صادر) ٣/١٨٩.
(٣) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، مرجع سابق، ٣/١٢٧.
(٤) المغني، مرجع سابق، ٧/٢٤.

هذا، وحق المرأة على وليها بدلاً من أن يعضلها أن يبحث لها عن زوج صالح يعرضها عليه، كما عرض الرجل الصالح إحدى ابنتيه على موسى، عليه السلام، قال تعالى على لسانه: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾ (القصص:٢٧).

وعرض عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، ابنته حفصة حين تأيمت من ابن حذافة السهمي، وكان من أصحاب النبي ﷺ من أهل بدر، توفي بالمدينة فَقَالَ عُمَرُ: لَقِيتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَعَرَضْتُ عَلَيْه، فَقُلْتُ: إِنْ شِئْتَ أَنْكَحْتُكَ حَفْصَةَ. فَقَالَ: سَأَنْظُرُ فِي أَمْرِي، فَلَبِثْتُ لَيَالِيَ ثُمَّ لَقِيَنِي فقَالَ: بَدَا لِي أَنْ لاَ أَتزَوَّجَ يَوْمِي هَذَا. قَالَ عُمَرُ: فَلَقِيتُ أَبَا بَكْرٍ، فَقُلْتُ: إِنْ شِئْتَ أَنْكَحْتُكَ حَفْصَةَ[1]. ثم خطبها رسول الله ﷺ.

وعلى ما سبق: يمكن القول: إن إذن المرأة معتبر في النكاح سواء كانت بكراً أو ثيباً؛ لأنها تبذل نفسها لمن أذنت له، ولها أن تشاور غيرها إذا كانت مترددة، روت فاطمة بنت قيس «أن أبا عمرو بن حفص طلقها البتة. فلما حللت ذكرت للنبي ﷺ أن معاوية بن أبي سفيان، وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله ﷺ: **أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلاَ يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتقه، وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لاَ مَالَ لَهُ، انْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْد.. فَكَرِهْتُهُ، ثُمَّ قَالَ: انْكِحِي أُسَامَةَ.. فَنَكَحْتُهُ، فَجَعَلَ اللَّهُ فِيه خَيْراً وَاغْتَبَطْتُ**»[2].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب النكاح.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الطلاق.

الفرع الثاني: أقوال الفقهاء في إجبار المرأة على رضاع ولدها:

قال تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ﴾ (البقرة:٢٣٣)، وذلك لأن لبن الوالدة مناسب في تركيبه الكيميائي، وصفاته الطبيعية لحاجة الرضيع طوال فترة الرضاعة، كما أن دهونه ثلاثية بسيطة، يسهل هضمها وامتصاصها. وأيضاً تلبي فيتاميناته احتياجات الرضيع طوال شهوره الأولى، أما أملاحه فهي محددة بنسب يسهل امتصاصها وتمثيلها في جسد الرضيع[١].

فوق أن هذا اللبن معقم ومن ثم فهو خال من الميكروبات والفيروسات، وجاهز للرضيع في كل زمان ومكان، وفيه من المضادات الحيوية النوعية، ومن مقويات جهاز المناعة ما يحمي الرضيع من كثير من الأمراض خاصة أمراض الحساسية، والإسهال، والنزيف المعوي، والمغص، وغيرها[٢].

وبعد، فهل تجبر الأم على إرضاع ولدها، أو لها الحرية المطلقة في ذلك إن أرادت أرضعت أو لم ترد امتنعت؟ وهل يختلف الأمر بين شريفة ودنيئة، أو بين موسرة وفقيرة؟ وهل لو استرضع له الأب امرأة غيرها هل من حقها أن تنزعه منها؟ أي: هل الرضاع حق لها أم واجب عليها؟ ومن جهة

---

(١) راجع: زغلول النجار، الإشارات الكونية في القرآن الكريم ومغزي دلالتها العلمية.

(٢) راجع، المرجع السابق.

ثانية: فهل تجب الأجرة على الأب إن أرضعت له الأم؟ أو له الحرية في ذلك إن رضي أعطى، وإن سخط منع؟

وفيما يأتي محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات:

أولاً: أقوال الفقهاء فيمن يجب عليه الإرضاع:

اختلف الفقهاء فيمن يجب عليه إرضاع الولد، وذلك على ثلاثة مذاهب:

الأول: ذهب الحنفية إلى أنه يجب على الأم إرضاع ولدها ديانة مطلقاً، وقضاءً إذا كان الأب معسراً أو كان الولد لا يرضع من غيرها(1).

الثاني: ذهب المالكية إلى وجوب إرضاع الأم ولدها بلا أجرة إن كانت ممن يرضع مثلها، وكانت الزوجية قائمة ولو حكماً كالمطلقة طلاقاً رجعياً، أما البائن، والشريفة التي لا يرضع مثلها فلا يجب عليهما الرضاع، إلا إذا تعينت بأن لم يوجد غيرها(2). وقال أبو ثور: له إجبارها في الأحوال كلها(3).

الثالث: ذهب الشافعية(4) والحنابلة(5) إلى أنه يجب على الأب استرضاع الولد، ولا يجب على الأم الإرضاع، وليس له إجبارها عليه،

---

(1) انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ٦٢/٣.
(2) راجع: المواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ٥٩٢/٥.
(3) الماوردي، الحاوى الكبير (بيروت: دار الفكر) ٤٩٥/١١.
(4) راجع: الأم، مرجع سابق، ٣٤٠/٨.
(5) البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ٤٨٧/٥.

شريفة كانت أو دنيئة، موسرة كانت أو فقيرة، في عصمتة أم كانت بائنة منه، إلا إذا تعينت بأن لم يجد الأب من ترضع له غيرها، أو لم يقبل الطفل ثدي غيرها، أو لم يكن للأب ولا للطفل مال، فيجب عليها حينئذ.

بيد أن الشافعية[1] والزيدية[2] ذهبوا إلى أنه يجب على الأم إرضاع الولد اللبأ وإن وجد غيرها، واللبأ هو: ما ينزل بعد الولادة من اللبن؛ لأن الولد لا يستغني عنه غالباً، ويرجع في معرفة مدة بقائه لأهل الخبرة[3].

الأدلة:

استدل المذهب الأول القائل بوجوب إرضاعها لولدها ديانة بقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ...﴾ (البقرة:٢٣٣)، وهو أمر آكد بصيغة الخبر، وإنما لا تجبر عليه لاحتمال عجزها فعذرت فإذا أقدمت عليه ظهرت قدرتها فلا تعذر[4].

واستدل المذهب الثاني القائل بوجوب إرضاع الأم ولدها بلا أجرة إن كانت ممن يرضع مثلها: بقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ...﴾

---

(١) راجع، زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، مرجع سابق، ٤٤٥/٣.

(٢) راجع، المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ٢٧٧/٤-٢٧٨.

(٣) يمتاز اللبأ بكثافته وبغناه بالبروتينات، وبالذات الكلوبيولينات المناعية؛ زغلول النجار، الإشارات الكونية في القرآن الكريم ومغزى دلالتها العلمية.

(٤) الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ٦٢/٣.

(البقرة:٢٣٣)، وهو لفظ محتمل لكونه حقاً عليها أو لها، لكن العرف يقضي بأنه عليها، إلا أن تكون شريفة، وما جرى به العرف فهو كالشرط[1] لا سيما وهذا العرف قديم كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء الإسلام عليه فلم يغيره؛ وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفريغ الأمهات للمتعة بدفع الرضعاء إلى المراضع[2].

واستدل أبو ثور القائل بالإجبار مطلقاً بقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (البقرة:٢٣٣)، وهذا أمر يقتضي الوجوب، وما وجب صح فيه الإجبار.

واستدل المذهب الثالث القائل بعدم إجبار الأم على الإرضاع مطلقاً بقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ (الطلاق:٦)، واختلافهما دليل على تعاسرهما ومن ثم يحمل قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ (البقرة:٢٣٣)، على حال الإتفاق وعدم التعاسر، وأما قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (الطلاق:٦)، فمن ألفاظ التخيير فسقط الإجبار[3].

---

(١) راجع: ابن العربي، أحكام القرآن، ط١ (دار الكتب العلمية) ٢٤٨/٤-٢٤٩.

(٢) راجع: ابن العربي، المرجع السابق، ٢٧٨/١.

(٣) الماوردي، الحاوى الكبير، مرجع سابق، ٤٩٥/١١؛ البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ٤٨٧/٥.

كما أن إجبار الأم على رضاعة ولدها لا يخلو: أن يكون لحق الولد أو لحق نفسه، فلو كان لحق الولد لأجبرها عليه بعد الفرقة وليس له ذلك فبطل أن يكون لحق الولد، ولو كان لحق نفسه لأجبرها على رضاع غيره ولكان له إجبارها على خدمته وليس له ذلك فبطل أن يكون لحق نفسه، وإذا بطلاً سقط الوجوب وزال الإجبار(1).

أما إذا اضطر الصغير إليها أو خشي عليه بأن لا يوجد مرضعة سواها أو لا يقبل الصغير الإرضاع من غيرها: فيجب عليها إرضاعه؛ لأنه حال ضرورة وحفظ النفس كما لو لم يكن له أحد غيرها(2).

الراجح: هو ما ذهب إليه المالكية؛ لأن إرضاع الأمهات موكول إلى ما تعارفه الناس؛ إذ العرف كالشرط، ومن ثم يجب الإرضاع على المرأة، إذا كان مثلها يُرضع، ولا يجب إذا كانت شريفة لا يرضِع مثلها لعلمه عند الزواج أن لا حق له عليها في ذلك أو كانت بائنة ما لم يعرض مانع كعجز المرأة عن الإرضاع لمرض أو موجب كامتناع الصبي من رضاع غيرها.

---

(1) راجع: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٨/٢٠٠؛ الماوردي، الحاوى الكبير، مرجع سابق، ١١/٤٩٥.
(2) راجع: البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ٥/٤٨٨.

ثانياً: حق الأم في الرضاع:

الرضاعة تساعد في تنشيط إفرازات الغدد المختلفة في جسد المرضعة حتى لا تحمل وهي ترضع، تجنباً للأخطار الصحية، وإراحة لها من آلام الطمث، لا سيما وقد لوحظ أن الوالدات المرضعات هن أقل إصابة بالأورام السرطانية -خاصة في الصدر والمبيضين- عن غيرهن من المرضعات(١).

كما يختلف تفاصيل التركيب الكيميائي لألبان النساء من امرأة إلى أخرى بما يؤثر على نمو الولد واتزانه العاطفي والنفسي، ولذا كان جهازه الهضمي مهيأ أفضل لهضم وامتصاص لبن أمه التي ولدته أفضل من غيرها(٢). قال الماوردي: «فإذا أرادت الأم رضاعَه لم يكن للأب منعُها؛ لِفَضْلِ حُنُوِّها عليه وإشفاقها، ولاستمرائه لبنها، ولإدراره عليه أكثر من غيرها»(٣). وعلل لذلك الخطيب الشربيني، بقوله: «لأنها عليه أشفق، ولبنها له أصلح»(٤).

وبعد، فهل لو رغبت الأم في إرضاع ولدها، يجبر الوالد على إجابتها أو لا، خصوصاً وأن له عليها حقوقاً إذا كانت زوجة له؟

وبالنظر في أقوال الفقهاء نجد اختلافهم في ذلك على مذهبين:

الأول: ذهب الحنفية(٥) إلى أن إجابة الأم أولى إن رغبت في إرضاع ولدها، سواء كانت زوجيتها قائمة أم مطلقة طلاقاً بائناً؛ لقوله تعالى:

---

(١) راجع: زغلول النجار، الإشارات الكونية في القرآن الكريم ومغزي دلالتها العلمية.
(٢) راجع: المرجع السابق.
(٣) الحاوى الكبير، مرجع سابق، ٤٩٥/١١.
(٤) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ١٨٨/٥.
(٥) راجع: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ٤٠/٤.

﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ (البقرة: ٢٣٣)، ولأنها أشفق عليه؛ وانتزاع الولد منها إضرار بها، وهو منهي عنه لقوله عز وجل: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾: أي لا يضارها زوجها بانتزاع الولد منها وهي تريد إمساكه وإرضاعه. روي عن الحسن ومجاهد وقتادة قالوا: (هو المضارة في الرضاع). قال الجصاص: فمعناه لا تضار والدة بولدها بأن لا تعطى إذا رضيت بأن ترضعه بمثل ما ترضعه به الأجنبية، بل تكون هي أولى[1].

وعلى ذلك: ذهب الحنابلة إلى منع الوالد من استرضاع غيرها إن رضيت والدته بإرضاعه بأجرة مثلها، بيد أنها لو طلبت أكثر من أجرة مثلها ورضيت غيرها فللزوج أن يسترضع الأجنبية في بيتها؛ لأنها أحق بإمساكه[2]، قال تعالى: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ (الطلاق:٦).

الثاني: ذهب الشافعية إلى أن للزوج منع زوجته من إرضاع ولدها منه إن حصلت مرضعة أخرى؛ لأنه يستحق التمتع بها وقت الإرضاع، لكن يكره له المنع كما صححه الرافعي، وصحح النووي أنه ليس له منعها؛ لأنها أشفق على الولد من غيرها، ولبنها له أصلح وأوفق، هذا إذا كان الولد منه وإلا فله منعها[3].

الراجح: ما ذهب إليه الحنفية من أن الوالدة أولى بولدها في الرضاع، ولا أجرة لها حال الزوجية، بخلاف بعد الفرقة فليس ذلك بمستحق عليها ديناً ولا دنيا.

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ١/٥٥١.
(٢) راجع: المرداوي، الإنصاف، مرجع سابق، ٩/٤٠٥-٤٠٦.
(٣) زكريا الأنصاري، الغرر البهية شرح للبهجة الوردية (المطبعة اليمنية) ٤/٤٠٠-٤٠١.

ثالثاً: حق الأم في أجرة الرضاع:

قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (الطلاق:٦)، قال الخازن: يعني على إرضاعهن، وفيه دليل على أن اللبن وإن كان قد خلق لمكان الولد فهو ملك للأم، وإلا لم يكن لها أن تأخذ عليه أجراً، وفيه دليل على أن حق الرضاع والنفقة على الأزواج في حق الأولاد[(١)].

والسؤال: هل من حق الأمهات طلب الأجرة على إرضاعهن أولادهن سواء كن زوجات أو مطلقات رجعيات أو بائنات؟

اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

الأول: ذهب الشافعية[(٢)] والحنابلة[(٣)] إلى أن الأم طلب أجرة المثل بالإرضاع سواء كانت في عصمة الأب أم خلية، لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (الطلاق:٦).

الثاني: ذهب الحنفية إلى أن الوالدة إن كانت في عصمة الأب أو في عدته فليس لها طلب الأجرة، لأن الإرضاع وإن لم يكن مستحقاً عليها في الحكم فهو مستحق في الفتوى ولا يجوز أخذ الأجر على أمر مستحق؛ لأنه

---

(١) تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل (دار الفكر، ١٩٧٩م) ١١٣/٧.

(٢) راجع: زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، مرجع سابق، ٤٤٥/٣.

(٣) راجع: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ١٩٩/٨.

يكون رشوة ولأنها قد استحقت نفقة النكاح وأجرة الرضاع، وأجرة الرضاع بمنزلة النفقة فلا تستحق نفقتين؛ ولأن أجر الرضاع يجب لحفظ الصبي وغسله وهو من نظافة البيت، ومنفعة البيت تحصل للزوجين فلا يجوز لها أن تأخذ عوضاً عن منفعة تحصل لها، بخلاف من لم تكن في عصمته ولا في عدته[1].

الثالث: ذهب المالكية إلى أن الأم تجبر إذا كانت ذات الزوج على رضاع ولدها بلا أجر إلا أن تكون ممن لا ترضع لشرفها فذلك على الزوج، قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، والرضاع عليها كذلك إن كانت مطلقة طلاقاً رجعياً وكانت ممن يرضع مثلها ما لم تنقض العدة، فإذا انقضت أو كان الطلاق بائناً وإن لم تنقض العدة فعلى الأب أجر الرضاع[2].

الراجح: هو ما ذهب إليه المالكية من عدم استحقاقها الأجرة إذا كانت زوجيتها قائمة، وكان مثلها يرضع، أما إذا كانت شريفة القدر فلها الأجرة، واستدلوا بالعرف؛ لأن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، بيد أن العرف قد تغير في أمر الشريفة فلو أرضعت لم تحصل على أجرة في مقابل ذلك.

وبناء على ذلك: يتفق مذهب الحنفية مع المالكية في عدم استحقاق الأجرة إذا كانت حبال الزوجية قائمة، واستحقاقها إذا تقطعت بينهما.

---

(١) راجع: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ٤/٤٠-٤١.
(٢) راجع: المواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ٥/٥٩٢.

الفرع الثالث: تخيير المحضون بعد انتهاء الحضانة:

نقل المتيطي الإجماع على وجوب كفالة الأطفال الصغار؛ «لأنهم خلق ضعيف يفتقر لكافل يربيه حتى يقوم بنفسه، فهو فرض كفاية إن قام به قائم سقط عن الباقي لا يتعين إلا على الأب، ويتعين على الأم في حولي رضاعه إن لم يكن له أب ولا مال أو كان لا يقبل ثدي سواها»[1].

ومن المقرر عند افتراق الزوجين: أن النساء أحق -في الجملة- بحضانة الصغار من الرجال، وتبدأ الحضانة منذ الولادة، بيد أن انتهائها مختلف فيه:

فذهب الحنفية: إلى أن حضانة النساء على الصغير تظل حتى يستغني عن رعايتهن، وقدر بسبع، وبه يفتى لأنه الغالب. ولو اختلفا في سنه، فإن أكل وشرب ولبس واستنجى وحده دفع إلى أبيه ولو جبراً[2].

وذهب المالكية إلى أن حضانة الأم للولد الذكر تستمر حتى بلوغه وذلك على المشهور في المذهب ولو كان زمناً، وحضانتها للأنثى تستمر حتى دخول الزوج بها[3].

---

(١) المواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل (بيروت: دار الكتب العلمية) ٥/٥٩٤.
(٢) راجع: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، مرجع سابق، ٣/٥٦٦.
(٣) راجع: الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ٤/٢١٤.

وتستمر الحضانة عند الشافعية على المحضون حتى التمييز[1]، ذكراً كان المحضون أو أنثى[2]، كما تستمر الحضانة عند الحنابلة في الغلام حتى يبلغ سن السابعة[3].

وبعد انتهاء حضانة النساء: هل يخير المحضون بين البقاء عند أمه أو التحول إلى حضانة أبيه؟ أم يهدر اختياره فيبقى عند أمه حتى ولو رغب في التحول إلى أبيه؟ وهل له اختيار صحيح أم اختياره مجرد تشهي لا التفات إليه؟ وفيما يأتي محاولة للإجابة عن ما سبق:

اختلف الفقهاء في تخيير الصغير بعد انتهاء حضانته بتمييزه أو ببلوغه السابعة، وذلك على مذهبين:

الأول: ذهب الحنفية[4] إلى أنه إذا انقضت حضانة النساء فلا يخير المحضون، ذكراً كان أو أنثى، بل يضم إلى الأب؛ لأنه لقصور عقله يختار من عنده اللعب، ولم ينقل أن الصحابة، رضي الله عنهم، خيروا، وتظل ولاية الأب على الصغير والصغيرة إلى البلوغ.

الثاني: ذهب الشافعية والحنابلة إلى تخيير المحضون بين أبيه وأمه إذا تنازعا فيه فيلحق بأيهما اختار، ثم لو عاد فاختار الآخر حوّل إلى الذي

---

(١) وهو: «من يصل إلى حالة بحيث يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده ولا يتقيد بسبع سنين»، زكريا الأنصاري: الغرر البهية شرح للبهجة الوردية، مرجع سابق، ٤/٤٠٦.
(٢) راجع: ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، مرجع سابق، ٨/٣٦٠.
(٣) راجع: البهوتي، شرح منتهى الإرادات، مرجع سابق، ٣/٢٥١.
(٤) راجع: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، مرجع سابق، ٣/٥٦٨.

اختار وهكذا كلما تغير اختياره؛ لأنه قد يتغير حال الحاضن، أو يتغير رأي المحضون فيه بعد الاختيار[1]، فإن علم أنه إنما يختار أحدهما ليمكنه من فساد ويكره الآخر للتأديب لم يعمل بمقتضى اختياره، كما قال الحنابلة؛ لأنه مبني على الشهوة فيؤدي إلى إضاعته[2].

وإن امتنع المحضون عن الاختيار فالأم أولى، لأنها أشفق، واستصحاباً لما كان، وإن اختارهما معاً أقرع بينهما.

وإنما يخير الصغير بشرطين:

أحدهما: أن يكون الأبوان جميعاً من أهل الحضانة، فإن كان أحدهما من غير أهل الحضانة، كان كالمعدوم، ويعين الآخر.

الثاني: أن لا يكون الغلام معتوهاً، فإن كان معتوهاً كان عند الأم، و لم يخير؛ لأن المعتوه بمنزلة الطفل وإن كان كبيراً[3].

واستدلوا بما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ **خَيَّرَ غُلَامًا بَيْنَ أَبِيهِ وَأُمِّهِ**»[4] والغلامة كالغلام فتخير بين الأبوين وإن علوا[5].

---

(١) الشافعي، الأم، مرجع سابق، ٥/٩٩؛ المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مرجع سابق، ٩/٤٢٩.

(٢) راجع: البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ٥/٥٠١.

(٣) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٨/١٩٢.

(٤) سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب: ما جاء في تخيير الغلام بين أبويه إذا افترقا، وقال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح... والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم.

(٥) زكريا الأنصاري، الغرر البهية شرح للبهجة الوردية، مرجع سابق، ٤/٤٠٦.

كما استدلوا بما روي عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: «إِنَّ امْـرَأَةً جَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي، إِنَّ زَوْجِي يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بِابْنِي وَقَدْ نَفَعَنِي وَسَقَانِي مِنْ بِئْرِ أَبِي عِنَبَةَ، فَجَاءَ زَوْجُهَا، وَقَالَ: مَنْ يُخَاصِمُنِي فِي ابْنِي؟ فَقَالَ: **يَا غُلَامُ، هَذَا أَبُوكَ وَهَذِهِ أُمُّكَ، فَخُذْ بِيَدِ أَيِّهِمَا شِئْتَ**، فَأَخَذَ بِيَدِ أُمِّهِ فَانْطَلَقَتْ بِهِ»[1].

واستدلوا أيضاً بما روي عن عمارة الجرمي أنه قال: «خيرني علي بين أمي وعمي، ثم قال لأخ لي أصغر مني: وهذا أيضاً لو قد بلغ مبلغ هذا خيرته»[2].

الراجح: ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة من تخيير الصغير؛ لأنه إذا مال إلى أحد أبويه دل على أنه أرفق به وأشفق، فإن علم أن اختياره لأحدهما ليمكنه من الفساد ويكره الآخر بسبب تأديبه له لم يعمل بمقتضى اختياره.

أما ما ذهب إليه الحنفية من انتقاله إلى أبيه بعد انتهاء حضانة الأم، وما ذهب إليه المالكية[3] من بقاء الولد الذكر عند الأم حتى بلوغه، وكذا الأنثى حتى العقد عليها والدخول بها فقد يتصادم مع اختيار الولد مما قد يؤدي إلى نتائج غير مرضية بسبب إجباره على إقامة أكره عليها، وربما كان غير الحاضن أفضل لعلمه أو خلقه أو دينه أو حرصه على الولد.

---

(١) أخرجه النسائي، كتاب الطلاق.

(٢) السنن الصغرى للبيهقي، كتاب النفقات، باب: أي الوالدين أحق بالولد.

(٣) راجع: مالك، المدونة، دار الكتب العلمية، مرجع سابق، ٢/٢٥٨.

المطلب الرابع: أبرز تطبيقات الحرية في الجنايات:

الفرع الأول: مدى حرية الانتحار؟

الانتحار يأسٌ، وسخطٌ، وجَزَعٌ، وضعفٌ، ومن ثم تجد أحدهم ممن اتصف بذلك لأدنى سبب يطعن نفسه بحديدة، أو يقتل نفسه برصاص أو يحرق نفسه، أو يلقي نفسه من شاهق حتى يموت، وكان الواجب الصبر وعدم اليأس.

والسؤال: هل يجوز للإنسان بناءً على حرية تصرفه في نفسه أن يهدم بنيان الرب سبحانه بالانتحار؟ أم تقيد حريته في هذا الخصوص فيمنع من الاعتداء على نفسه؟.

وفيما يأتي محاولة للإجابة عن ما سبق:

أولاً: تعريف الانتحار:

الانتحار في اللغة: مصدر انتحر، بمعنى نحر نفسه، أي: قتلها[1]. وفي الحديث: «انْتَحَرَ فُلاَنٌ فَقَتَلَ نَفْسَهُ»[2].

و لم يقصره الفقهاء على النحر بل شمل قتل الإنسان نفسه بأي وسيلة كانت، ومن ثم اصطلحوا له بـــ «قتل الإنسان نفسه»[3].

---

(١) راجع: مادة (ن ح ر)، الرازي، مختار الصحاح.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المغازي.

(٣) راجع: الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل وبهامشه حاشية العدوي (دار الفكر) ٣٠٨/٢؛ ابن حجر الهيتمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ط١ (دار الفكر، ١٩٨٧م) ١٥٤/٢؛ أطفيش، شرح النيل وشفاء العليل، ط٣ (مكتبة الإرشاد، ١٩٨٥م) ٣٢٠/١٧؛ كما بوب مسلم في صحيحه بـــ«باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه».

ثانياً: حكم الانتحار:

الانتحار حرام بالاتفاق، ويعتبر من أكبر الكبائر بعد الشرك بالله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام:١٥١)، وقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (النساء:٢٩-٣٠).

وروى أبو هريرة، رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِداً مُخَلَّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ تَحَسَّى سُمّاً فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلَّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلَّداً فِيهَا أَبَداً**»[(١)].

كما روى جندب بن عبد الله، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ فَجَزِعَ فَأَخَذَ سِكِّيناً فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ فَمَا رَقَأَ الدَّمُ حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ**»[(٢)].

هذا، وقد ذهب الفقهاء إلى أن المنتحر أعظم وزراً من قاتل غيره، وهو فاسق وباغ على نفسه، وارتكب كبيرة لا يخرج بها عن كونه مسلماً،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الطب.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء.

ونصوا على أن غسله، وتكفينه، والصلاة عليه من فروض الكفاية كغيره من المسلمين، بل وادعى الرملي الإجماع عليه فقال: «(وَغُسْلُهُ) أي: الميت (وتكفينه والصلاة عليه) وحمله (ودفنه فروض كفاية) إجماعاً؛ للأمر به في الأخبار الصحيحة، سواء في ذلك قاتل نفسه وغيره»[1].

بيد أنهم اختلفوا في جواز صلاة الإمام عليه: فأجازه أبو حنيفة[2]، ومالك[3]، والشافعي، وداوود[4]، وكرهه الحنابلة[5]، وذهب عمر ابن عبد العزيز، والأوزاعي إلى منع الصلاة عليه مطلقاً؛ لأن من لا يصلي عليه الإمام لا يصلي عليه غيره، كشهيد المعركة[6].

أما ما جاء في الأحاديث من خلود المنتحر في النار من مثل قول النبي ﷺ: **«مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالداً مُخَلَّداً فِيهَا أَبَداً»**[7]، فمحمول على من استعجل الموت بالانتحار، واستحله، فإنه باستحلاله يصير كافراً[8]، أو أنه ورد مورد الزجر، وحقيقته غير مرادة.

ومما يدل على أن المنتحر تحت المشيئة، وليس مقطوعاً بخلوده في النار: حديث جابر أَنَّ الطُّفَيْلَ بْنَ عَمْرٍو الدَّوْسِيَّ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ:

---

(1) نهاية المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ٢/٤٤١.
(2) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ٢/٢١٥.
(3) عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩م) ١/٥١٣.
(4) المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ٥/٢٢٩.
(5) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مرجع سابق، ٢/٥٣٥.
(6) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ٢/٢١٨.
(7) أخرجه البخاري، كتاب الطب.
(8) راجع: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ٢/٢١٢.

هَلْ لَكَ فِي حِصْنٍ حَصِينٍ وَمَنْعَةٍ؟ قَالَ: حِصْنٌ كَانَ لِدَوْسٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. فَأَبَى ذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ لِلَّذِي ذَخَرَ اللَّهُ لِلأَنْصَارِ، فَلَمَّا هَاجَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ هَاجَرَ إِلَيْهِ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو وَهَاجَرَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ فَاجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ فَمَرِضَ فَجَزِعَ فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهُ فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهُ فَشَخَبَتْ يَدَاهُ حَتَّى مَاتَ. فَرَآهُ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو فِي مَنَامِهِ فَرَآهُ وَهَيْئَتُهُ حَسَنَةٌ وَرَآهُ مُغَطِّيًا يَدَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: مَا صَنَعَ بِكَ رَبُّكَ؟ فَقَالَ: غَفَرَ لِي بِهِجْرَتِي إِلَى نَبِيِّهِ ﷺ. فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكَ مُغَطِّيًا يَدَيْكَ؟ قَالَ: قِيلَ لِي لَنْ نُصْلِحَ مِنْكَ مَا أَفْسَدْتَ. فَقَصَّهَا الطُّفَيْلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**اللَّهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاغْفِرْ**»[1].

قال النووي: «... فيه حجة لقاعدة عظيمة لأهل السنة أن من قتل نفسه أو ارتكب معصية غيرها ومات من غير توبة فليس بكافر ولا يقطع له بالنار بل هو في حكم المشيئة»[2].

وعلى ذلك: فالأدلة زاجرة لكل من يتعدى على نفسه بالانتحار وقتل النفس، ومن ثم فلا حرية مكفولة في الاعتداء على النفس؛ لأنه مِلْك لخالقه لا يحل له أن ينقضه، وقال النبي ﷺ: «**إن هذا الإنسان بنيان الله، فملعون من هدم بنيانه**»[3].

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم، ط٢ (دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ) ٢/١٣١-١٣٢.

(٣) قال الزيلعي: «غريب جداً»، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ط١ (دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ) ١/٣٤٦؛ وقال المناوي: «وفي بعض الأحاديث التي لم أقف لها على طريق من هدم بنيان الله فهو ملعون»، التيسير بشرح الجامع الصغير، ط٣ (مكتبة الإمام الشافعي، ١٩٨٨م) ٢/٨٤٢.

الفرع الثاني: التعدي على حرية المدعى عليه لأجل الإقرار:

مَرَّ هشـــام بن حكيم بن حزام على أناس من الأَنْبَاطِ بالشام قد أقيموا في الشمـــس فقال: ما شأنـــهم؟ قالوا: حُبِسُوا في الجزية. فقـــال هـــشام: أَشْهَـــدُ لَسَمِعْـــتُ رسول الله ﷺ يقول: «**إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الَّذِينَ يُعَـــذِّبُونَ فِي الدُّنْيَا**»(١).

وروى أبو هريرة، رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «**يُوشِـــكُ إِنْ طَالَتْ بِكَ مُدَّةٌ أَنْ تَرَى قَوْماً فِي أَيْدِيهِمْ مِثْلُ أَذْنَابِ الْبَقَرِ يَغْـــدُونَ فِـــي غَضَبِ اللَّهِ وَيَرُوحُونَ فِي سَخَطِ اللَّهِ**»(٢).

وجـــاء في خطبـــة عمـــر بن الخطاب، رضي الله عنه: «أَلاَ إِنِّي وَاللَّه مَا أُرْسِلُ عُمَّالِي إِلَيْكُمْ لِيَضْرِبُوا أَبْشَارَكُمْ، وَلاَ لِيَأْخُذُوا أَمْـــوَالَكُمْ، وَلَكِـــنْ أُرْسِلُهُمْ إِلَيْكُمْ لِيُعَلِّمُوكُمْ دِينَكُمْ وَسُنَّتَكُمْ، فَمَنْ فُعِلَ بِهِ شَيْءٌ سِوَى ذَلِـــكَ فَلْيَرْفَعْهُ إِلَيَّ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِذَنْ لأُقِصَّنَّهُ مِنْهُ.. فَوَثَبَ عَمْرُو بْنُ الْعَـــاصِ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَوَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَـــى رَعِيَّـــةٍ فَأَدَّبَ بَعْضَ رَعِيَّتِهِ، أَئِنَّكَ لَمُقْتَصُّهُ مِنْهُ؟ قَالَ: إِي وَالَّذِي نَفْسُ عُمَرَ بِيَدِهِ إِذَنْ لأُقِصَّنَّهُ مِنْهُ، وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُقِصُّ مِنْ نَفْـــسِهِ؛ أَلاَ لاَ تَـــضْرِبُوا الْمُسْلِمِينَ فَتُذِلُّوهُمْ، وَلاَ تُجَمِّرُوهُمْ فَتَفْتِنُوهُمْ، وَلاَ تَمْنَعُـــوهُمْ حُقُـــوقَهُمْ فَتُكَفِّرُوهُمْ، وَلاَ تُنْزِلُوهُمُ الْغِيَاضَ فَتُضَيِّعُوهُمْ»(٣).

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب.
(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها.
(٣) أخرجه أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة.

وكتب عدي بن أرطاة إلى عمر بن عبد العزيز يستأذنه في عذاب قوم من عمال الخراج بلحوا[1] في يديه وامتنعوا من أداء ما عليهم، فكتب إليه: «أما بعد، فالعجب كل العجب من استئذانك إياي في عذاب البشر، كأني جُنَّة لك من عذاب الله، أو كأن رضائي ينجيك من سخط الله، فمن أعطاك ما قِبَلَهُ عفواً فَاقْبَله، ومن قامت عليه البينة فخُذْه بما ثبت بالبينة عليه، ومن أنكر فاستحلفه، فوالله لأن يَلقوا الله بجناياتهم أحب إلي من أن ألقاه بعذابهم، والسلام»[2].

وبعد، فتعمد بعض جهات التحقيق إلى تعذيب المدعى عليهم؛ لانتزاع اعترافاتهم وإقرارتهم، وأحياناً يقر بعضهم بما ادعي عليه أملاً في إبعاد التعذيب والإكراه عنه... والسؤال: هل يجوز الاعتداء على حريات الناس للحصول على إقراراتهم؟ أم لا يجوز حتى وإن ضاعت الحقيقة؟ أم يفرق بين الناس في هذا الشأن، فالمعروف بالإجرام يمكن التعدي عليه وغيره لا؟

وفيما يأتي محاولة للإجابة عن ما سبق:

من المعلوم أن تعذيب المدعى عليهم إكراه، والإكراه: حمل (الغير) على ما لا يرضاه من قول أو فعل، ولا يختار المكره مباشرته لو خلي ونفسه.

---

(١) قال ابن منظور: بلح الرجل بلوحاً أي أعيا. وقال الأعشى: واشتكى الأوصال منه وبلح. وفي الحديث: لا يزال المؤمن معنقاً صالحاً ما لم يصب دماً حراماً فإذا أصاب دماً حراماً بلح. لسان العرب، مادة (ب ل ح).

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ط١ (دار الفكر، ١٩٩٦م) ١٣٨/٨.

وينقسم الإكراه إلى: ملجئ وغير ملجئ. والملجيء: هو أن يكرهه بما يخاف على نفسه أو على تلف عضو من أعضائه. وغير الملجئ: هو أن يكرهه بما لا يخاف على نفسه كالحبس والضرب والقيد والوعيد.

قال شريح: «القيد كره، والسجن كره، والوعيد كره»[1]. وقال النخعي: «القيد إكراه، والسجن إكراه». وقال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه: «ليس الرجل أميناً على نفسه إذا أجعته أو أوثقته أو ضربته»[2]. وقال ابن مسعود، رضي الله عنه: «ما من كلام يدرأ عني سوطين من سلطان إلا كنت متكلماً به»[3]. وقال ابن حزم: «كل ما كان ضرراً في جسم، أو مال، أو توعد به المرء في ابنه، أو أبيه، أو أهله، أو أخيه المسلم، فهو كره»[4]. وعلى ذلك قال سحنون: «وفي إجماعهم على أن الألم والوجع الشديد إكراه، ما يدل على أن الإكراه يكون من غير تلف نفس»[5].

أما الإقرار الذي لأجله تنتهك الحرمات والحريات فيعنى به: «إخبار عن ثبوت الحق للغير على نفسه»[6]. وقد أجمع الفقهاء على أنه وسيلة من

---

(١) مصنف بن أبي شيبة، ط١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ) ٦/٤٨٩.
(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، مرجع سابق، ١٠/١٩٣.
(٣) المدونة، مرجع سابق، ٢/٨٣.
(٤) المحلى، مرجع سابق، ١٢/٤١.
(٥) المحلى، مرجع سابق، ١٢/٤١.
(٦) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ط٢ (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م) ٨/٢٩٤.

أهم وسائل الإثبات، ومن ثم قيل: الإقرار سيد الأدلة؛ لانتفاء التهمة فيه، ولذا اشترطوا في المقر: البلوغ، والعقل، والاختيار، لا سيما وهو حجة قاطعة على من صدر منه، بيد أنه حجة قاصرة على المقر، لا يتعدى أثره إلى غيره؛ لقصور ولاية المقر على غيره.

هذا، وقد اتفق الفقهاء على بطلان الإقرار المبني على الإكراه الملجيء؛ لأنه يعدم الرضى، ويفسد الاختيار.

كما اتفقوا على أن إقرار المكرَه غير الملجيء لا يجب به حد. قال ابن قدامة: «فلو ضرب الرجل ليقر بالزنا، لم يجب عليه الحد، و لم يثبت عليه الزنا، ولا نعلم من أهل العلم خلافاً في أن إقرار المكرَه لا يجب به حد»[1].

بيد أهم اختلفوا في شأن الإقرار المبني على الإكراه غير الملجيء إذا وقع على الأشخاص المعروفين بالتهمة كعتاة الإجرام وأرباب السوابق، وذلك على مذهبين:

الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[2] والمالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة[5] إلى عدم جواز إكراه المدعى عليهم لأجل الاعتراف،

---

(١) المغني، مرجع سابق، ٦٣/٩.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ١٧٨/٧.

(٣) راجع: ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، مرجع سابق، ١٧٧/٢-١٧٨.

(٤) قال الماوردي: «فَإِنْ ضُرِبَ لَمْ يَكُنْ لِإِقْرَارِهِ تَحْتَ الضَّرْبِ حُكْمٌ»، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص٢٧٤.

(٥) البهوتي، شرح منتهى الإرادات، مرجع سابق، ٦١٨/٣.

وإذا وقع فإقرارهم باطل؛ لأن الإقرار لابد أن يكون صادراً عن إرادة حرة.

قال السرخسي: «ولو أن قاضياً أكره رجلاً بتهديد ضرب، أو حبس، أو قيد حتى يقر على نفسه بحد، أو قصاص كان الإقرار باطلاً؛ لأن الإقرار متمثل بين الصدق، والكذب، وإنما يكون حجة إذا ترجح جانب الصدق على جانب الكذب، والتهديد بالضرب، والحبس يمنع رجحان جانب الصدق»[1].

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل:١٠٦)، فجعل الإكراه مسقطاً لحكم الكفر فبالأولى ما سواه كأن ضُرِبَ لِيُقِرَّ[2]. قال القرطبي: «لما سمح الله عز وجل بالكفر به وهو أصل الشريعة عند الإكراه و لم يؤاخذ به، حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها، فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ به و لم يترتب عليه حكم»[3].

ثانياً: روى ابن عباس، رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[4]. قال السرخسي:

---

(١) المبسوط، مرجع سابق، ٧٠/٢٤.

(٢) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ٧١/٥.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط٢ (القاهرة: دار الشعب، ١٣٧٢هـ) ١٨١/١٠-١٨٢.

(٤) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطلاق.

«وليس للمكره اختيار صحيح معتبر شرعاً فيما تكلم به بل هو مكره عليه، والإكراه يضاد الاختيار، فوجب اعتبار هذا الإكراه في انعدام اختيـــاره بـــه لكونه إكراهاً بالباطل، ولكونه معذوراً في ذلك، فإذا لم يبق له قصد معتـــبر شرعاً التحق بالمجنون»[1].

كما روي أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، أُتِي بسارق، فاعترف، قال: أرى يد رجل ما هي بيد سارق، فقال الرجل: والله ما أنـــا بـــسارق، ولكنهم هددوني، فخلى سبيله، و لم يقطعه[2].

وروي عن ابن سيرين، أنه قال: «رهّب قوم غلاماً حتى اعترف لهـــم ببعض ما أرادوا ثم أنكر بعد فخاصموه إلى شريح فقال: هو هذا إن شـــاء اعترف، و لم يجز اعترافه بالتهديد»[3].

المذهب الثاني: ذهب بعض الحنفية، وبعض المالكية، وابن القـــيم مـــن الحنابلة إلى قبـــول الإقرار ولو كان نتيجة إكـــراه بالـــضرب أو بالـــسجن ونحوهـــا إذا كان المتهم معروفاً بالفجور كالسرقة وقطع الطريق والقتـــل ونحو ذلك.

سئـــل سفيان عن المحنة أن يأخذ السلطان الرجل فيمتحنـــه فيقـــول: فعـــلت كذا، وفعـــلت كذا، فلا يزال به حتى يستنطقـــه؟ قـــال: نعـــم.

---

(١) المبسوط، مرجع سابق، ٥٧/٢٤.
(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، مرجع سابق، ١٩٣/١٠.
(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، مرجع سابق، ١٩٢/١٠.

ليس ذلك بشيء عندي، فإذا اعترف أخذ به، وليس ينبغي لهم أن يفعلوا[1].

قال الطرابلسي: «إذا رفع للقاضي رجل يعرف بالسرقة والدعارة، فادعى عليه بذلك رجل فحبسه لاختبار ذلك فأقر في السجن بما ادعى عليه من ذلك فذلك يلزمه، وهذا الحبس خارج عن الإكراه. قال في شرح التجريد في مثله: وإن خوفه بضرب سوط أو حبس يوم حتى يقر فليس هذا بإكراه»[2].

وقال ابن القيم: «وأما ضرب المتهم إذا عرف أن المال عنده – وقد كتمه وأنكره– فيضرب ليقر به. فهذا لا ريب فيه. فإنه ضرب ليؤدي الواجب الذي يقدر على وفائه»[3].

ونقل ميارة، «عن سحنون: وإذا رفع للقاضي رجل يعرف بالسرقة والدعارة وادعى ذلك عليه رجل فحبسه لاختبار ذلك فأقر في السجن بما ادعي عليه من ذلك فذلك يلزمه وهذا الحبس خارج من الإكراه»[4].

---

(١) المروزي: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، عمادة البحث العلمي، ط١ (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ٢٠٠٢م) ٣٦٢٨/٧.
(٢) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، ص١٧٩.
(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٩٥.
(٤) الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام (المعروف بشرح ميارة)، دار المعرفة، ٢٦٦/٢.

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: روي عن ابن عمر، رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم، فغلب على الأرض والزرع والنخل، فصالحوه على أن يجلو منها ولهم ما حملت ركابهم، ولرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء ويخرجون منها، واشترط عليهم أن لا يكتموا ولا يغيبوا شيئاً، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد؛ فغيبوا مسكاً فيه مال وحلي لحيي بن أخطب كان احتمله معه إلى خيبر حين أُجليت النضير. فقال رسول الله ﷺ لعم حيي: **ما فعل مسك حيي الذي جاء به من النضير؟** فقال: أذهبته النفقات والحروب؟ فقال: **العهد قريب، والمال أكثر من ذلك!** فدفعه رسول الله ﷺ إلى الزبير، فمسه بعذاب، وقد كان حيي قبل ذلك دخل خربة فقال: قد رأيت حيياً يطوف في خربة ههنا، فذهبوا وطافوا فوجدوا المسك في الخربة، فقتل رسول الله ﷺ ابني حقيق وأحدهما زوج صفية بنت حيي بن أخطب، وسبى رسول الله ﷺ نساءهم وذراريهم، وقسم أموالهم بالنكث الذي نكثوا»[1].

يناقش: بأنها واقعة عين لا عموم لها؛ لورودها في زمن الحرب.

ثانياً: روي عن الحسن بن زياد أن بعض الأمراء بعث إليه، وسأله عن ضرب السارق ليقر، فقال ما لم يقطع اللحم أو يبين العظم، ثم ندم على

---

(١) سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ١٣٧/٩.

مقالته، وجاء بنفسه إلى مجلس الأمير ليمنعه من ذلك، فوجده قد ضربه حتى اعترف، وجاء بالمال، فلما رأى المال موضوعاً بين يدي الأمير قال: ما رأيت ظلماً أشبه بالحق من هذا»[1].

يناقش: إن الحسن بن زياد، قد ندم، وندمه يدل على أنه فعل ما لا يجوز، ومن ثم صرح بأنه ظلم، والظلم لا يحل.

ثالثاً: أمر القاضي سحنون بضرب القاضي ابن أبي الجواد بتهمة خيانة الأمانة، نقل الونشريسي: «عن أصبغ: فيمن كان معروفاً بالشر والسرقة يسجن أبداً وهو الصواب. وكان سحنون يضرب ابن أبي الجواد القاضي ويعيده في السجن، وكان عنده أموال اليتامى وادّعى غير مقبول»[2].

نوقش بما يأتي:

أولاً: هذه الرواية غير ثابتة، يدل على ذلك ما ذكره الونشريسي حيث قال: «وأجاب بعضهم وأظنه الشيخ ابن عبد السلام، بأن هذا إنما هو من حكاية ابن الرقيق المؤرخ، وهو ليس بثقة؛ لأنه كان شارب خمر متخلف فلا يقبل خبره. والحكاية وإن ذكرها بعض مؤرخي الأندلس فلعله نقلها من ابن الرقيق»[3].

---

(١) المبسوط، مرجع سابق، ٢٤/٧٠؛ راجع: ابن الشحنة، لسان الحكام في معرفة الأحكام (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٧٣م) ص٣١٣.

(٢) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة بإشراف: محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي) ١٠/١٢١-١٢٣.

(٣) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، المرجع سابق، ١٠/١٢٣.

القـول الراجح: هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء القائلين بمنع إكراه المتهمين وبطلان إقرارهم؛ ولذا كان على جهات التحقيق بذل الوسع للوصول للحقيقة بعيداً عن الإكراه، وذلك سداً للذريعة حتى لا تنتهك حرمات الناس وتقيد حرياتهم في مراكز التحقيق ونحوها باسم الدين والقانون.

كما أن ألم التعدي من المحقق قد يكره البريء على الإقرار بما ادعي عليه فيحكم عليه بما أقر، وفي ذلك فساد ظاهر؛ ولذا كان الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة. روت عائشة، رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال: «**ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ**»[1].

كما روي عن إبراهيم بن ميسرة، أن رجلاً كان مع قوم يتهمون بهوى فأصبح يوماً قتيلاً فاتهم به رجل من القوم فأرسل له عمر بن عبد العزيز وأمر بالسياط فقال الرجل: «أيها المسلمون، إني والله ما قتلته، وإن جلدني لأعترفن» فأمر به عمر فاستحلف وخلي سبيله.

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب الحدود.

الفرع الثالث: مدى حرية الرجوع عن الدين(الردة)؟

تحرص الأمم على الاهتمام بثوابتها والمحافظة عليها، وتحاول أن تحوطها بسياج من الضمانات ووسائل الحمايات لئلا تمس أو تغير أو تبدل أو تحرف. ولعل من أهم الثوابت هو «هوية الأمة» ويعنى بها: كينونتها التي لا تستطيع التخلي عنها، أو التسامح في أي جانب من جوانبها، أو في أي جزء من مقوماتها. ومن هنا فإن الفقهاء المسلمين لم يبعدوا حين عدوا الدين واحداً من الضرورات الإنسانية الخمس، واعتبروه علة لتشريعات كثيرة، وضعوا في مقدمتها الجهاد باعتباره وسيلة دفاع وحماية للدين على المستوى الأمني، وكذا في ثبوت حد الردة[1].

هذا، والإيمان نفحة ربانية يقذفها الله في قلوب أهل هدايته، فيهيئ لهم سبل العمل لمرضاته، ويجعل قلوبهم تتعلق بمحبته، وتأنس بقربه، فتثبت تلك النفس حين تمتحن وتبتلى؛ ولذا قال هرقل لأبي سفيان -وهو يسأل عن أحوال النبي ﷺ وأصحابه: فهل يرتد أحد منهم سَخطة لدينهٔ بعد أن يَدخل فيه؟ قال أبو سفيان: قلت: لا... وفي الأخير قال له هرقل: وسألتك أيرتد أحد سَخطة لدينه بعد أن يَدخل فيه، فذكرت أنْ لا، وكذلك الإيمان حين تُخالِط بشاشته القلوب[2].

---

(١) راجع: العلواني، طه جابر، «لا إكراه في الدين» إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام حتى اليوم، ط١ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣م) ص٥.

(٢) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: بدء الوحي.

وبعد، فهل تغيير الإنسان لعقيدته الإسلامية، وما بني عليها من فكر وتصور وسلوك يستوجب القتل حداً؟ أم هل يختلف الأمر لو لم يدعو إلى الردة، ولم يخرج على الجماعة أو نظمها أو إمامها، ولم يقطع الطريق، ولم ينضم إلى أعدائها؟ وهل لو ثبت هذا الحد يتعارض مع حرية الاعتقاد أو لا؟

وفيما يأتي محاولة لتوضيح ما سبق:

الحدود جمع حد، وهو في اللغة: الفَصْلُ الحاجِزُ بَيْنَ الشيئين لئلاّ يَختلِط أحدُهما بالآخَرِ أو لئلاّ يَتعدَّى أحدُهما على الآخَرِ، ويأتي بمعنى: الدفع والمنع، ومنه قيل للبواب والسجان حداداً، لمنع الأول من الدخول، والثاني من الخروج. وسمي المعرف للماهية حداً، لمنعه من الدخول والخروج[1].

والحد في الاصطلاح: عقوبة مقدرة تجب على معصية مخصوصة حقاً لله أو لآدمي أو لهما كالشرب والقصاص والقذف، فإنه لهما والمغلب فيه حق الآدمي لمضايقته[2].

ويطلق لفظ الحد على جرائم الحدود مجازاً، فيقال: ارتكب الجاني حداً، ويقصد أنه ارتكب جريمة ذات عقوبة مقدرة شرعًا[3].

---

(١) انظر: مادة (ح د د) الزّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الرازي، مختار الصحاح.

(٢) قليوبي: حاشية قليوبي مع عميرة على شرح المحلي على المنهاج (دار الفكر، ١٩٩٥م) ١٨٥/٤.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ١٢٩/١٧.

أما الردة فيعنى بها في اللغة: الرجوع عن الشيءِ إلى غـــيره، قـــال الله تعالى: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَٰسِرِينَ﴾ (المائدة:٢١).

وفي الشرع: كفر مسلم متقرر إسلامه بالنطق بالـــشهادتين، مختـــاراً، بصريح من القول كقوله: أشرك بالله، أو قول يقتـــضيه كقولـــه: جـــسم كالأجسام، أو فعل يتضمنه كإلقاء مصحف أو بعضه ولو كلمـــة، وكـــذا حرقه استخفافاً لا صوناً، ومثل المصحف: الحديث، وأسمـــاء الله، وكتـــب الحديث وكذا كتب الفقه إن كان على وجه الاستخفاف بالشريعة[1].

وهو محظور لا يجوز الإقرار عليه؛ لأن من علم ليس كمـــن لم يعلـــم؛ ومن ذاق حلاوة الإيمان ليس كمن لم يَذُق، قال الله تعـــالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (المائدة:٥)، وقـــال تعـــــالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ (البقـــرة:٢١٧)، وقـــال تعـــالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (المائدة:٥٤)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا﴾ (النساء:١٣٧).

فإذا ثبت حظر الردة، فهل هي موجبة للقتل حداً أو لا؟

---

(١) الدردير، الشرح الصغير مع حاشية الصاوي (مصر: دار المعارف) ٤/٤٣١-٤٣٣.

روى ابن مسعود، رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «**لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ**»[1].

قال ابن رجب: «والقتل بكل واحدة من هذه الخصال الثلاث متفق عليه بين المسلمين»[2].

وروى ابن عباس، رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[3].

وقد أشرف عثمان بن عفان، رضي الله عنه، يوم الدار، فقال: أنشدكم الله، أتعلمون أن رسول الله ﷺ قال: «**لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ: زِناً بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوِ ارْتِدَادٍ بَعْدَ إِسْلاَمٍ، أَوْ قَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ فَقُتِلَ بِهِ**»؟ فَوَاللَّهِ مَا زَنَيْتُ فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلاَ فِي إِسْلاَمٍ، وَلاَ ارْتَدَدْتُ مُنْذُ بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَلاَ قَتَلْتُ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ، فَبِمَ تَقْتُلُونَنِي؟»[4].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الديات.

(٢) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ط١ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٨هـ) ص١٢٤.

(٣) صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم.

(٤) أخرجه الترمذي، كتاب الفتن. قال أبو عيسى: وفي الباب عن ابن مسعود، وعائشة، وابن عباس، وهذا حديث حسن، ورواه حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد فرفعه، وروى يحيى بن سعيد القطان وغير واحد عن يحيى بن سعيد هذا الحديث فأوقفوه ولم يرفعوه، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عثمان عن النبي ﷺ مرفوعاً.

وقاتل أبو بكر الصديق، رضي الله عنه، بعد رسول الله ﷺ أهل الردة ووضع فيهم السيف حتى أسْلَمُوا[1].

وروي أن معاذ بن جبل، رضي الله عنه، قدم اليمن وبها أبو موسى الأشعري، رضي الله عنه، فقيل له: إن يهودياً أسلم، ثم ارتد منذ شهرين. فقال: «لاَ أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ، قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، فَأَمَرَ بِهِ، فَقُتِلَ»[2].

وبناء على هذه الأدلة ونحوها أوجب الفقهاء في عصور التشريع المختلفة قتل المرتد، حتى حكى ابن هبيرة الاتفاق على ذلك فقال: «واتفقوا على أن المرتد عن الإسلام يجب عليه القتل»[3]. وقال الشوكاني: «قتل المرتد عن الإسلام متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في تفاصيله»[4]. وقال أيضاً: «الأدلة قد دلت على أن الردة سبب من أسباب القتل وأن هذا السبب مستقل بالسببية كما في حديث: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»، ونحوه»[5].

---

(١) الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ط١ (دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م) ١٣/١٥٠.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب: استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم.

(٣) الإفصاح عن معاني الصحاح في مذاهب الأئمة الأربعة (القاهرة: فجر للطباعة) ٤/١٨١.

(٤) الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ط١ (دار ابن حزم) ١/٨٦٨.

(٥) المرجع السابق، ١/٨٦٩.

بل حكى ابن قدامة الإجماع على ذلك فقال: «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم، و لم ينكر ذلك أحد فكان إجماعاً»[1].

بيد أن العيني نقل عن ابن الطلاع، قوله: لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه قتل مرتداً ولا زنديقاً وقتل الصديق امرأة يقال لها أم قرفة ارتدت بعد إسلامها»[2].

وقد ورد في صلح الحديبية: «هَذَا مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ مُحَمَّدُ بنُ عَبْدِ اللَّه، وَسُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو عَلَى وَضْعِ الْحَرْبِ عَشْرَ سِنِينَ، يَأْمَنُ فِيهَا النَّاسُ، وَيَكُفُّ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ، عَلَى أَنَّهُ مَنْ أَتَى رَسُولَ اللَّه ﷺ مِنْ أَصْحَابه بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهِ رَدَّهُ عَلَيْهِمْ، وَمَنْ أَتَى قُرَيْشاً مِمَّنْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَرُدُّوهُ عَلَيْه»[3]. فرسول الله ﷺ وافق على تسليم من ارتد عن الإسلام إلى قريش، ولو كان حداً لما تجاوزه[4]؛ لأنه ﷺ «ما ترك... على أحد من أهل دهره لله حداً بل كان أقوم الناس بما افترض الله عليه من حدوده حتى قال في امرأة

---

(١) المغني، مرجع سابق، ٩/١٦.

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ٢٤/٨٠.

(٣) أخرجه أحمد، كتاب مسند الكوفيين.

(٤) راجع: العلواني، طه جابر: «لا إكراه في الدين» إشكالية الردة، مرجع سابق، ص٧٨-٧٩.

سرقت فشفع لها «إنما أهلك من كان قبلكم أنه كـــان إذا ســـرق فـــيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الوضيع قطعوه»[1].

وروى أنس، رضي الله عنه، قال: بعثني أبو موسى بفتح تستر إلى عمر، رضي الله عنه، فسألني عمر، وكان ستة نفر من بني بكر بن وائل قد ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ قال: فأخذت في حديث آخر لأشغله عنهم. فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ قلت: يا أمير المؤمنين، قوم ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين ما سبيلهم إلا القتل؟ فقال عمر: لأن أكون أخذهم سلماً أحب إلي مما طلعـــت عليـــه الشمس من صفراء أو بيضاء. قال: قلت يا أمير المؤمنين، وما كنت صانعاً بهم لو أخذهم؟ قال: كنت عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه أن يدخلوا فيه، فإن فعلوا ذلك قبلت منهم وإلا استودعتهم السجن»[2].

كما أن أمَّ محمد بن الحَنَفية كانت مرتدة فاسترقها علي واستولدها[3].

وروى ابن عباس، رضي الله عنهما، قال: «كان عبد الله بن أبي سرح يكتب لرسول الله ﷺ فلحق بالكفار فأمر بـــه رســـول الله ﷺ أن يُقْتَـــلَ فاستجار له عثمان، رضي الله عنه، فأجاره رسول الله ﷺ»[4].

---

(١) الشافعي، الأم، مرجع سابق، ٦/١٨٠.
(٢) سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب: ما جاء في درء الحدود.
(٣) التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، مرجع سابق، ٤/٩٤.
(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، ط١ (دار الكتب العلميـــة، ١٩٩٠م) ٣/٤٧، وقال الحاكم: «صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه».

والخبر يدل على أن لا حدّ في الردة وإلا لما قبل رسول الله ﷺ فيه شفاعة عثمان، ولقال له مثل ما قال لأسامة: «**أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟**»[1].

يناقش: إن هذا وقع لبعض الناس، آمنوا ثم ارتدوا ثم أظهروا الإيمان فلم يقتلهم رسول الله ﷺ. قال أحمد: روينا هذا في عبد الله بن أبي سرح حين أزله الشيطان فلحق بالكفار ثم عاد إلى الإسلام، وروينا في رجل آخر من الأنصار، وروي عن عبد الله بن عبيد بن عمير مرسلاً أن رسول الله ﷺ استتاب نبهان أربع مرات وكان ارتد[2].

القول الراجح: أرى أن الردة إن صاحبها خروج على الجماعة أو نظمها أو إمامها أو قطع طرق أو الانضمام إلى الأعداء أو دعى إلى الارتداد أو كان الارتداد جماعياً فالقتل هو حدهم.

أما إذا كان الارتداد فردياً لشبه علقت بذهن المرتد أو فتنة لم يصبر عليها ونحو ذلك، فأرى التوقف، وأدعو الله أن أتمكن مستقبلاً من إفراد بحث مستقل حول الردة، أحاول فيه، إن شاء الله تعالى، الإجابة عن بعض المسائل مثل: هل هناك تعارض بين الآيات الدالة على حرية الاعتقاد والأحاديث الدالة على وجوب قتل المرتد أو لا؟، ولماذا قضى رسول الله

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء.

(٢) البيهقي، معرفة السنن والآثار عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي (دار الكتب العلمية) ٣٠٥/٦.

بذلك كما قال معاذ؟ هل لاقترانه بشيء آخر؟ ولماذا قبل النبي ﷺ في صلح الحديبية رجوع المرتد إلى الكفار؟ هل لأن الحدود لم تفرض بعد؟ وهل تختلف ردة المرأة عن ردة الرجل؟ وما الفرق؟ ولعل ثبوت الفرق قد يفسر لنا استرقاق علي بن أبي طالب أم محمد بن الحنفية، وعدم قتلها؟ ولماذا قبل رسول الله ﷺ شفاعة عثمان في ابن أبي السرح؟ هل لأنه تاب ورجع إلى الإسلام؟ وبالتالي نفهم قول من قال: يستتاب أبداً؟ وفي ضوء ذلك نفهم قول عمر، رضي الله عنه، في حق المرتدين من بني بكر بن وائل: «كنت عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه أن يدخلوا فيه فإن فعلوا ذلك قبلت منهم وإلا استودعتهم السجن؟» وحتى متى؟ إلى آخر هذه المسائل حتى يطمئن القلب للترجيح؟

وبعد، فعقوبة الردة أياً كانت لا تشكل اعتداءً على حرية الإنسان؛ لخطورتها وتعدد آثارها على سائر المستويات الأسرية والاجتماعية والسياسية وغيرها، لا سيما واعتناق الشخص للدين يرتب آثاراً متعددة، يتعلق بعضها بالأسرة كالزواج والطلاق والميراث، ويتعلق بعضها بهوية المجتمع، وبعلاقته بالدولة ونحو ذلك[1].

---

(١) راجع: غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، ط١ (دار المنار، ٢٠٠٠م) ص٣٥٨.

الفهرس

وكــــلاء التـــوزيــــع

البلد	اسم الوكيل	رقم الهاتف	عنوانه
قطــــر	دار الثقافـــــــة دار الثقافة «قسم توزيع الكتاب»	٤٦٢٢١٨٢ ٤٤١٣٤٧١	ص.ب: ٨١٥٠ – الدوحة فاكس: ٤٤٣٦٨٠٠-بجوار سوق الجبر
البحــــرين	مكتبــــة الآداب	٢٣١٠٦٢ ٢١٠٧٦٨(المنامة) ٦٨١٢٤٣ (مدينة عيسى)	ص.ب: ٢٨٧ – البحرين فاكس: ٢١٠٧٦٦
الكويــــت	مكتبة دار المنـــار الإســـلامية	٢٦١٥٠٤٥	ص.ب: ٤٣٠٩٩ حولي شارع المثنى رمز بريدي: ٢٣٠٤٥ فاكس: ٢٦٣٦٨٥٤
سلطنة عمان	مكتبــــة علـــوم القـــرآن	٧٨٣٥٦٧٧	ص.ب: ١٩٦٠ روي ١١٢ فاكس: ٧٨٣٥٦٨
الأردن	شركة وكالة التوزيع الأردنية	٥٣٥٨٨٥٥	ص.ب: ٣٣٧١ – عمان ١١١٨١ فاكس: ٥٣٣٧٧٣٣
الـــيمن	مجموعـــة الجيـــل الجديـــد	٧٨٠٤٠-٧١٣٦٣ ٢٧٠٣٨ -٧٥٨١١	ص.ب: ٥٤٤ – صنعاء فاكس: ٢١٣١٦٣
الـــسودان	دار الريـــان للثقافـــة والنـــشر والتوزيع	٤٦٦٣٥٧	ص.ب: ١١١٦٦ – الخرطوم فاكس: ٤٦٦٩٥١
مـــصر	دار السلام للطباعـــة والنـــشر والتوزيــــــع والترجمــــــة	٢٧٤١٥٧٨ ٢٧٠٤٢٨٠ ٥٩٣٢٨٢٠	ص.ب: ١٦١ غورية ١٢٠ ش الأزهر – القاهرة فاكس: ٢٧٤١٧٥٠
المغـــرب	مكتبة منار العرفان للنشر والتوزيع	٧٣٣٣٢٩	نهج موناستير رقم ١٦ – الرباط
الجزائـــر	دار الوعي للنـــشر والتوزيـــع	٠٢١٣١٧٠١٣٦٤٦ ٠٢١٣٥٤٥١١٠١٥	القطعة رقم ١٤٢ ب حي الثانوية – الروبة –الجزائر
إنكلتـــرا	دار الرعايـــــة الإســـــلامية	(01) 272-5170/ 263-3071	Muslim welfare House, 233. Seven Sisters Road, London N4 2DA. Fax: (071) 2812687 Registered Charity No:271680

إدارة البحوث والدراسات الإسلامية

هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠

فاكس: ٤٤٤٧٠٢٢

برقياً: الأمة - الدوحة

ص.ب: ٨٩٣ - الدوحة - قطر

موقعنا على الإنترنت:

www. sheikhali-waqfiah.org.qa
www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E.Mail
M_Dirasat@Islam.gov.qa

ثمن النسخة

الدولة	الثمن
الأردن	(٧٠٠) فلس
الإمارات	(٥) دراهم
البحرين	(٥٠٠) فلس
تونس	دينار واحد
السعودية	(٥) ريالات
السودان	(٥٠) قرشاً
عمان	(٥٠٠) بيسة
قطر	(٥) ريالات
الكويت	(٥٠٠) فلس
مصر	(٦) جنيهات
المغرب	(١٠) دراهم
الجزائر	(١٢٠) ديناراً
اليمن	(٤٠) ريالاً

* الأمريكتان وأوروبا وأستراليا وباقي دول آسيا وأفريقيا: دولار أمريكي ونصف، أو ما يعادله.

إدارة البحوث والدراسات الإسلامية

جائزة الشيخ

علي بن عبد الله آل ثاني

للعلوم الشرعية والفكر الإسلامي

إسهامًا في تشجيع البحث العلمي والارتقاء الثقافي الفكري، والسعي إلى تكوين جيل من العلماء، تطرح موضوعها لعام ٢٠١٠م

«الفروض الكفائية سبيل التنمية المستدامة»

قيمة الجائزة (١٧٥) ألف ريال قطري

آخر موعد لاستلام البحوث حزيران (يونيو) ٢٠١٢م

- **مدخل:**

تعريف الفروض لغة وشرعاً؛ أبعاد القيام بالفروض المسقط للإثم عن الأمة؛ دور الفروض الكفائية في الاضطلاع بأعباء الاستخلاف الإنساني.

- **المحاور:**

* **كيفية إحياء فروض الكفاية:** أسباب غياب الفروض الكفائية في الحياة الإسلامية؛ الفروض العينية والفروض الكفائية؛ الفروض الكفائية سبيل التنمية المستدامة وتحقيق الشهود الحضاري؛ علاقة الفروض الكفائية بالنفرة لتوفير التخصصات المعرفية والعلمية.
* **الفروض الكفائية سبيل الاكتفاء الذاتي:** الفهم الأعوج والتدين المنقوص أدى إلى التخلف والتراجع الحضاري؛ انكماش مفهوم الفروض الكفائية أدى إلى انتشار ذهنية الإرجاء والانسحاب من الحياة؛ عدم الاضطلاع بالفروض الكفائية أدى إلى فراغ استدعى (الآخر).
* **إحياء الفروض الكفائية سبيل إلى إحياء مؤسسات المجتمع:** تعريف المجتمع؛ الدولة؛ الأمة؛ المجتمع المدني؛ الفروض الكفائية تنمية للحس الاجتماعي واستشعار المسؤولية التضامنية؛ الفروض الكفائية وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية.
* **الأسس والأبعاد النفسية والفكرية للفروض الكفائية:** علاقة الفروض الكفائية بتنوع القدرات والقابليات الإنسانية وتقسيم العمل؛ أعباء الاستخلاف وإقامة العمران مرهونة بالجهد الجماعي المتنوع.
* **غياب فقه الأولويات:** القراءة الخاطئة لاستحقاقات الحياة ومقاصد الدين؛ تراجع الدين عن حركة الحياة عطل الفهوم الصحيحة للفروض الكفائية واستشعار الحاجة إليها؛ علاقة الفروض الكفائية بالرؤية والتخطيط الاستراتيجي للنهوض.

* **الرؤية المستقبلية لكيفية إحياء الفروض الكفائية:** تحويل الفروض الكفائية إلى محركات اجتماعية ومحرضات نفسية لأداء الرسالة والاضطلاع بالمسؤولية؛ الفروض الكفائية عندما تتحول إلى فروض عينية؛ التخصصات العلمية السبيل الوحيد للنهوض واستئناف الحياة الإسلامية؛ الفروض الكفائية وإعادة بناء أهل الحل والعقد، في ضوء القضايا المطروحة.

• شروط الجائزة:

١- أن يكون البحث قد أُعدّ خصيصًا للجائزة.

٢- أن تتوفر في البحث شروط البحث العلمي.

٣- أن يلتزم الباحث بالمحاور المعلنة جميعها.

٤- يُقدم البحث باللغة العربية من ثلاث نسخ مطبوعة، ومخزنة على قرص (CD) مرفق بالبحث، إضافة إلى ملخص باللغة الإنجليزية، إن أمكن.

٥- لا يقل حجم البحث عن (٢٠٠) صفحة، ولا يزيد على (٣٠٠) خوالي: (٦٠,٠٠٠) كلمة بخط (Traditional Arabic) بحجم (16).

٦- تحجب الجائزة في حالة عدم ارتقاء البحوث للمستوى المطلوب.

٧- يجوز اشتراك باحثين أو أكثر في كتابة بحوث الجائزة.

٨ - تسحب قيمة الجائزة، إذا اكتشف أن البحث مخالف لبعض شروط الجائزة.

٩- لا تُمنح الجائزة للفائز مرة أُخرى إلا بعد مرور خمس سنوات.

١٠- التزام الباحث الفائز باستدراك ملحوظات المحكمين.

١١- على الباحث أن يرفق نبذة عن سيرته العلمية، ونسخة مصورة عن جواز سفره.

*** ترسل البحوث بالبريد المسجل على العنوان التالي:**

ص.ب: ٨٩٣ – الدوحة – قطر

لمزيد من الاستفسار: هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠(٩٧٤+)–فاكس: ٤٤٤٧٠٢٢